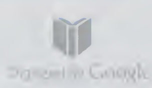
FRAGEN UND BEDENKEN ÜBER DIE NÄCHSTE FORTBILDUNG DEUTSCHER...

Immanuel Hermann Fichte



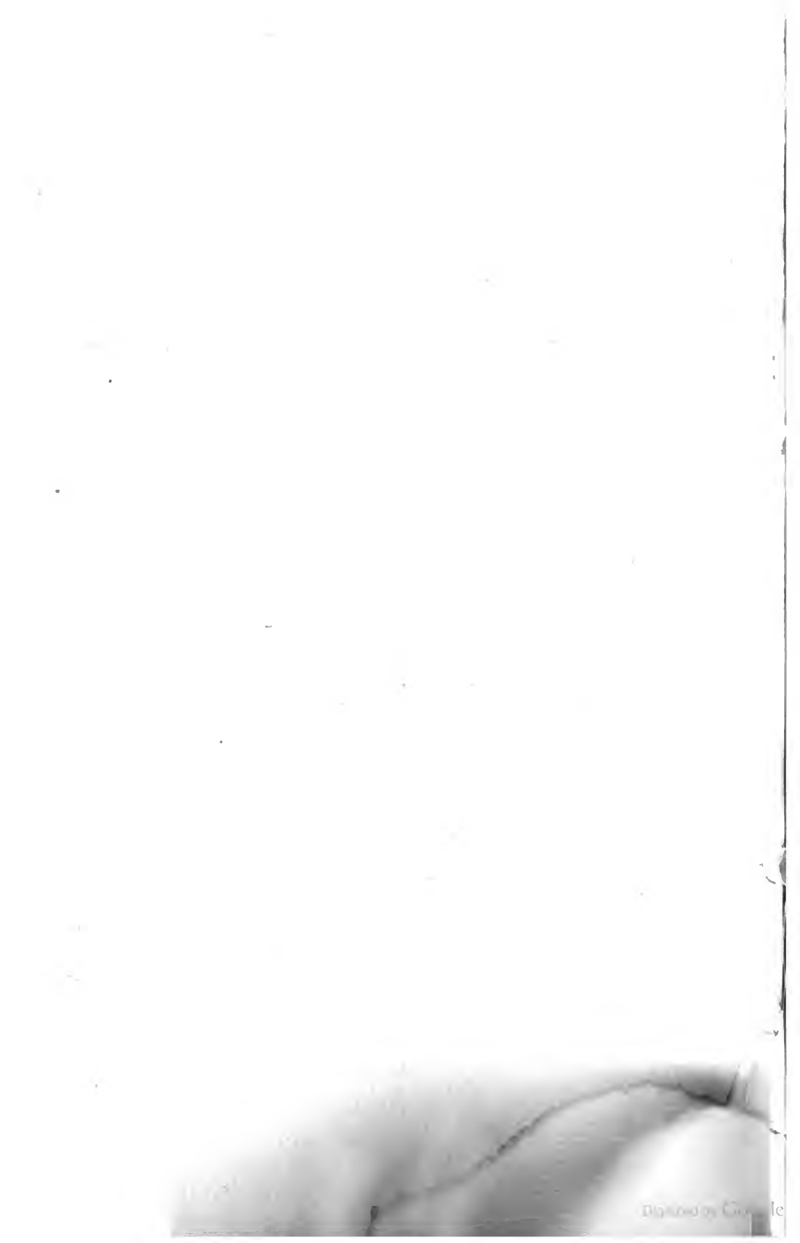


Fragen und Bedenken

über die

nächste Fortbildung deutscher Speculation.





Fragen und Bedenken

über die

nächste Fortbildung deutscher Speculation.

Sendschreiben

an Herrn Professor Dr. E. Zeller

mit Bezug

auf dessen „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz“.

Von

Immanuel Hermann Fichte.



Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1876.

ihrer Entwickelung.

Vorwort.

Der günstige Leser wird den Zweck dieser Gelegenheitsschrift am besten erkennen, wenn er den Schluss des Ganzen (im „Fünften Sendschreiben“) ins Auge fassen will. Sie hat durchaus keine blos polemische oder antikritische Absicht; es gilt der Vertheidigung einer wohlbegründeten philosophischen Weltansicht, welche, jetzt geflissentlich zurückgedrängt, durch falsche Berichte entstellt, um so stärker das Recht hat gehört zu werden, als sich ergeben möchte, dass gerade in ihr — und ich bin so keck zu behaupten, nur in ihr — die Rettung gefunden werde, um der deutschen Speculation aus der verwirrenden Zersplitterung herauszuhelfen, in welche sie nach der Kundigen Urtheil jetzt sich verfangen hat. In dieser Nachweisung bitte ich den eigentlichen Zweck der Schrift zu sehen und danach ihren relativen Werth zu beurtheilen. Und ich stehe keineswegs allein mit jenem Urtheil und jener Klage; vielmehr habe ich Grund zu hoffen, dass in der ganz gleichen Absicht um jenen Entstellungen zu begegnen auch noch von andern Seiten Erklärungen sich vernehmen lassen werden, welche für die wahre Bedeutung der von uns vertretenen Sache Zeugniss ablegen.

War nun dies Urtheil allseitig zu begründen, so musste die Schrift etwas weiter zurückgreifen in die nächste Vergangenheit unserer Speculation und den eigentlichen Gang ihrer Entwickelung darlegen, der immer noch herrschenden fal-

schen Auffassung gegenüber, welche auch in E. Zeller's sonst so vorzüglichem Geschichtswerke *) zum Ausdruck kommt. („Erstes Sendschreiben.") Es soll, namentlich seit Kant, eine stetig fortlaufende und streng geschlossene Reihe dialektisch auseinander sich entwickelnder Systeme gegeben haben, deren vollendender Gipfel und eigentlicher, darum auch allein gültiger Abschluss in Hegel's Lehre anzuerkennen sei. „Die letzte Wahrheit von Kant's Idealismus wird in Hegel gefunden." Zwar räumt man ein, dass des letztern Lehre in gewissen Punkten der Berichtigung bedürfe. Aber nach welchem philosophischen Principe, noch mehr nach welcher Richtung dies zu geschehen habe, ob nach der linken oder der rechten Seite der Schule, bleibt im Dunkel, während doch dem Verfasser die Bedeutung der historischen Thatsache nicht entgehen konnte, dass aus den Hegel'schen Principien mit einiger Consequenz nicht nur die von ihm verleugnete linke Seite des Hegelthums (in der ich noch immer den richtigen Sinn des Systems erkenne), sondern auch der Sensualismus Feuerbach's sich entwickeln konnte. Und selbst Strauss, dessen wissenschaftliche Bedeutung und Wirkung dort so hoch gestellt werden, hat er nicht in seinem letzten Werke Hegel gründlich den Rücken gewandt, um in ganz andern, sehr niedrig gelegenen Regionen der Forschung Surrogate zu finden für die dort ihm nicht mehr gewährte Befriedigung? Kann ein so vieldeutig auslaufendes System überhaupt für ein „Definitivum", für ein festes, zweifelloses Ergebniss gehalten werden, auf welchem mit Sicherheit fortzubauen sei?

Die Behauptung ferner, Kant's Idealismus habe in Hegel seinen wahren Abschluss gefunden, ist mindestens von sehr bestreitbarer Natur. Ich meine sogar, dass in derselben der eigentliche Sinn und Werth von Kant's Leistung völlig verkannt worden sei. Und ebenso erachte ich, dass diese

*) Dr. E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. München 1873.

Differenz der Meinungen nicht blos eine gleichgültige, rückwärts liegende Schulfrage betreffe, sondern dass gerade durch ihre richtige Lösung über die nächste Zukunft „deutscher Speculation" entschieden werde. Sollte jene Meinung massgebend werden — und sie steht nicht vereinzelt da — so wäre nach meiner durch die nachfolgende Untersuchung allseitig begründeten Ueberzeugung das jetzt Nothwendige und eigentlich zu Leistende gründlich verkannt, ja der Keim wahrer philosophischer Fortbildung ertödtet.

Dies alles veranlasste mich nun zum Versuche, jener Darstellung eines so bedeutenden, von verdienter Autorität getragenen Werkes eine andere Auffassung der Geschichte neuerer Philosophie entgegenzustellen; in dreifachem Sinne. Ich hatte die falsche Ueberschätzung Hegel's, und was damit im Principe zusammenfällt, zugleich das eigentlich Wichtige ist, die Ueberschätzung des Pantheismus in jederlei Gestalt zurückzuweisen. Ich hatte sodann zu zeigen, wie den gleichzeitigen Denkern neben Hegel eine viel höhere Beachtung zukomme, als es in jenem Werke geschehen sei. Daraus gingen die „Rettungen" hervor, mit denen das „zweite Sendschreiben" sich beschäftigt. Ich hatte endlich nachzuweisen, wie aus den Elementen dieser philosophischen Vergangenheit unsere Zukunft sich gestalten müsse in der wahrhaften, darin vorgebildeten Weise, indem alle in ihr enthaltenen Keime der Fortbildung zu ihrem Rechte gelangen müssen. („Drittes und viertes Sendschreiben.") Daraus ergab sich zuletzt („Fünftes Sendschreiben"): was nach diesen, vielfach erweiterten Prämissen und Vorbereitungen unsere nächste Aufgabe sein werde, an welcher mitzuarbeiten, parteilos und frei von den bisherigen Schulabzeichen und Sektennamen, die eigentlich unzutreffend geworden, jeder Kundige berufen sei, der gründlich mit uns diese stetige Gedankenentwickelung der Systeme verfolgt hat.

Dann wäre vielleicht noch ein Grösseres zu erreichen möglich, was bisher bei der strengen Sonderung der Wissens-

gebiete und ihrer Methoden unerreichbar erschien: ein mit Bewusstsein gepflegter allgemeiner Bund der Forscher, wie schon Leibniz ihn sich dachte, die ihre Uebereinstimmung nicht im Ausprägen subjectiver Meinungen suchen und finden wollen, sondern in der gemeinsamen Erforschung des ewig festen und über den Meinungswechsel hinaus sicher gegründeten Objectiven der Weltgegebenheit, des „Kosmos". Der frühere Schelling, in der schönsten Periode seiner philosophischen Entwickelung, strebte dies an und bezeichnete es, der damaligen Sprache seines Systems gemäss, mit begeisterten, aus der Tiefe der Sache geschöpften Worten also:

„Wie es Eine Natur ist, die alle Dinge erzeugt und hervortreibt und ihre Freiheit allgewaltig beherrscht: so muss es Eine den Menschen göttlich überwältigende Grundanschauung und Ansicht des Geistes sein, aus welcher Alles, was göttlicher Art ist, in Wissenschaft und Kunst hervorgeht. Was nicht aus dieser entspringt, ist eitel, ist Artefact, ist menschliches, nicht Naturwerk." — — „Das heilige Band, das die Dinge der Natur vereinigt, ohne sie zu unterdrücken, ist auch unter den Geistern möglich und in dem Masse möglich, in welchem die Anschauung der Natur und des Universums in ihnen wiedergeboren wird."*)

Gegenwärtig, wo die tiefer dringende Naturforschung sich zu Fragen erhebt, welche ohne die Beihülfe speculativen Denkens nicht zu lösen sind, wo andererseits die Speculation anerkennt, dass sie durchaus der gesicherten Ergebnisse der Erfahrung bedarf, um selbst zu festen Schlüssen und Theorien zu gelangen, scheint mit diesem klar erkannten wechselseitigen Bedürfnisse erreichbar, ja ausdrücklich ge-

---

*) Schelling, Jahrbücher der Medicin (Tübingen 1805), I. Band, 1. Heft, S. IX.

fordert, was bisher nur als vorübergehender Versuch, als Wunsch hervortrat und dann wieder verklang.

Aber auch hier wird das feste, allversöhnende Band nur sein können ein höher Einendes, jene „Eine, den Menschen überwältigende Grundanschauung", die wir ausdrücklich nur als die theistische bezeichnen können. Der Geist wahrhafter Naturforschung hat schon ursprünglich einen tief religiösen Charakter und erzeugt zugleich solche Stimmung. Denn ihn spornt die niemals getäuschte Erwartung, in der Natur bis in ihr Einzelnstes hinein Vernunft, ein tief Absichtsvolles zu entdecken. Dies lässt ihn hineinblicken in eine ewige, weisheitsvolle Ordnung, welche alles umfasst; und dies eben, richtig erwogen, ist nicht blos geglaubter oder gefühlter, sondern klar erkannter Theismus, welcher durch Speculation sich zu ergänzen, zu vollenden hat.

Ebenso von der philosophischen Seite, trotz des spröden Ablehnens solcher Regungen bei den jetzt herrschenden Speculanten, welches eigentlich doch nur auf Misverstand und wissenschaftlicher Halbheit beruht, darf ich getrosten Muthes die hier vertretene Ansicht der zukünftigen Entwickelung anvertrauen. Abgesehen von den näher mir verbundenen Forschern, deren ich am Schlusse des Werkes dankbar gedenke, kann ich mich in allen wesentlichen Punkten zum Einverständniss bekennen mit einem Denker, dessen Gewicht viel andere Namen aufwiegt. Es ist Hermann Lotze, von dessen Wirken und Leisten die deutsche Philosophie der Gegenwart ohne Zweifel die wesentlichste Förderung zu erwarten hat.

Stuttgart, im Frühjahr 1876.

Der Verfasser.

e.
S
k
us
ge

Inhaltsverzeichniss.

Erstes Sendschreiben.

Die nächsten „Fragen“ und „Bedenken“.

Zweites Sendschreiben.

Rückschauende „Rettungen“ und Kritiken.

Drittes Sendschreiben.

Die philosophische Gegenwart.

Viertes Sendschreiben.

Fortsetzung des Vorhergehenden.

Fünftes Sendschreiben.

Aussichten — vielleicht Hoffnungen — für die Zukunft deutscher Speculation.

Erstes Sendschreiben.

Die nächsten „Fragen" und „Bedenken".

Stuttgart, im Mai 1875.

Gestatten Sie mir, hochgeehrter Herr College, den Inhalt Desjenigen, was ich, angeregt durch Ihr letztes philosophisch-historisches Werk öffentlich zu sagen wünschte, unmittelbar an Sie zu richten und Ihrem Urtheile vorzulegen. Die nachfolgende Erörterung getraut sich nämlich um so eher Ihnen vor Augen gebracht zu werden, als sie durchaus nicht polemischer Natur ist, vielmehr einen Anhang, eine vervollständigte, vielleicht auch berichtigende Fortsetzung zu dem kritischen Schlussergebniss Ihres Buches darbieten soll.*) Die dabei sich aufdrängenden „Fragen" und „Bedenken" werden schärfer erwogen zu gewissen Ergebnissen, zu „Antworten" führen, die, wie ich hoffe, zur schärfern Orientirung über den gegenwärtigen Stand der philosophischen Parteien dienen könnten. Und zugleich erachte ich, dass dies nicht blos untergeordnete Fragen

*) Dass ich erst jetzt darüber mich äussere, geraume Zeit nach dem Erscheinen Ihrer „Geschichte der deutschen Philosophie", wollen Sie entschuldigen, als durch mein Augenleiden veranlasst, welches mir lange nicht erlaubte eingehend mit Ihrem Werke mich zu beschäftigen.

betrifft, sondern solche, durch welche die gesammte Weiterentwickelung der gegenwärtigen, ins Stocken und in Verwirrung gerathenen deutschen Speculation entscheidend bedingt wird.

Sie errathen gewiss, was ich besonders dabei im Auge habe. Bei dem offenkundigen Widerspruche zwischen Dem, was sich jetzt „Wissenschaft“ nennt, und zwischen den unvertilgbaren Anforderungen des religiösen Bewusstseins wie des verletzten sittlichen Gefühls, sind Sie gewiss ebenso überzeugt, wie ich, dass nicht Theologie, weder historische noch dogmatische, nicht blosse Geschichtsforschung, nicht auch Physik und Physiologie, wie neuerdings vorgeschlagen worden, sondern nur freie, voraussetzungslose Speculation, aber mit vollem Eingehen auf die Tiefen und Räthsel des Menschenwesens, gründlich und nachhaltig dies Misverhältniss tilgen könne; und zwar nicht durch „geniale Aperçus“, oder durch rhapsodisch einseitige Versuche, deren einen Sie in Schopenhauer's Lehre so scharf und glücklich charakterisirt haben (S. 872—894), sondern durch stetige und sorgsame Weiterbildung alles wirklich schon Erreichten und bisher Festgestellten, kurz durch strenges Innehalten der historischen Continuität.

Nicht weniger sodann sind Sie wol mit mir darüber einverstanden, dass gerade jetzt es hoch an der Zeit sei, der andringenden Denkverwilderung, die von zwei entgegengesetzten Seiten unsere Bildung gefährdet, dem Aberglauben eines breit sich machenden atheistischen Bekenntnisses, wie andererseits den Prätensionen einer innerlich abgestorbenen Kirchenlehre die Spitze zu bieten. Beide, gleich sehr überschritten und in ihren Lehren von der Wissenschaft antiquirt, drängen sich doch jetzt von neuem der urtheillosen, autoritätsbedürftigen Menge als das einzig Wahre und Gewisse auf. Da wird es für jeden Einsichtigen gebieterische Pflicht, einer gründlichern Wissenschaftsbildung wieder Bahn zu machen. Ihre Wirkung freilich ist eine langsame

und allmähliche; dennoch ist dies der einzig mögliche, wie der einzig sichere Weg eines bleibenden Erfolges.

Auch darüber haben Sie keinen Widerspruch von mir zu befahren, dass die Hegel'sche Lehre als der passendste, wenn auch nicht einzig mögliche Ausgangs- und Orientirungspunkt solcher Weiterbildung betrachtet werden dürfe. Hat sie doch ganz überwiegend die wirksamste Herrschaft über die Geister geübt; und wenn auch in ihrer Alleingewalt nicht unbestritten, enthält sie doch so viel Wahres, Tiefes und Berechtigtes, dass es jetzt sogar als Pflicht erscheinen könnte, den neuesten Verseichtigern des grossen, von ihm vertretenen Princips gegenüber, auf ihren eigenthümlichen Werth und ihre dauernde historische Bedeutung zurückzuweisen. Und in diesem Sinne besonders hat mich Ihre lichtvolle Darstellung der Hegel'schen Lehre angesprochen, während sie zugleich Ihre eigenen sehr tiefgreifenden Bedenken gegen wesentliche Sätze derselben nicht verschweigt. Sie erlauben auf diese Andeutungen noch weiter zurückzukommen. Denn sie gerade sind es, welche mir Veranlassung gaben, mein Wort an Sie zu richten, indem dieselben mir eine mögliche Verständigung in Aussicht stellen.

Daraus erklärt sich zugleich, warum mir der Schlussabschnitt Ihres Werkes („Die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart", S. 894 fg.) von besonderer Bedeutung sein musste. Es war für mich wichtig zu erfahren, wie ein Mann von Ihrer wissenschaftlichen Autorität in einer Geschichte deutscher Philosophie bis zur „Gegenwart" über das Gesammtergebniss ebendieser Gegenwart sich ausspricht; ingleichen welche Bahnen ihrer Weiterbildung von da aus er ihr anweist. Und da Sie endlich bisher zu den Anhängern der Hegel'schen Lehre gezählt wurden, war es für mich von besonderm Interesse zu wissen, wie Sie sich über das von Hegel Geleistete wie Verfehlte erklären wür-

den. Deshalb erlauben Sie mir, Ihnen über dies alles meine unmassgeblichen „*Bedenken*“ offen darzulegen.

In Betreff von Hegel's „Logik“ bemerken Sie (S. 801 fg.): man könne ihr die Anerkennung nicht versagen, dass sie eine der hervorragendsten Leistungen des metaphysischen Denkens sei. Nicht blos der grossartige, mit angestrengter geistiger Arbeit methodisch durchgeführte *Grundgedanke* des Ganzen, sondern auch die *einzelnen* Untersuchungen, welche auf einem breiten Untergrunde der mannichfachsten, in denkender Betrachtung vertieften Erfahrung ruhen, seien von solcher Bedeutung, dass „man auch dann noch viel von ihr wird lernen können, wenn man weder mit der hier versuchten *Vereinigung der Logik mit der Metaphysik*, noch mit der *apriorischen* Construction der metaphysischen Begriffe einverstanden ist. *Noch stärkeres Bedenken gegen dieses Verfahren gibt aber allerdings seine Anwendung auf die concrete Wirklichkeit, wie sich dies gleich beim Uebergange von der Logik in die Naturphilosophie zeigt*“.

Ich finde dies Urtheil so gerecht als zutreffend, und ich unterschreibe es völlig, da was ich aus Hegel's Logik „lernen“ zu können glaubte, ich selbst in meiner „Ontologie“ (1836) redlich zu benutzen versuchte. Aber ich hätte gewünscht, gleichwie Sie es bei der Kritik anderer Denker in Ihrem Werke gethan, entschiedener, wenn auch nur in Kürze, ausgesprochen zu sehen, welchen andern Begriff und welche andere Stellung der Logik im Ganzen der philosophischen Wissenschaft Sie selbst nunmehr für die richtige halten; was Sie an die Stelle des „absoluten Denkens in seiner dialektischen Selbstbewegung“ zu setzen gedenken, ob eine vollständige, von psychologischen Untersuchungen ausgehende „Erkenntnisslehre“, ob eine blos „formale Logik“? Endlich aber und vor allem: ob Sie den gerade hier, im Ausgangspunkte des Systems liegenden Grundfehler desselben ins Auge gefasst haben, der mit strenger Conse-

quenz durchgeführt (in welcher Consequenz eben die Grösse und die Kraft des Hegel'schen Denkens besteht), zu jenem pantheistischen Monismus führen musste, dessen vollendetste, wie vergeistigtste Gestalt ich in jenem Systeme zwar anerkannte, aber im Princip bestreiten musste. Deshalb musste ich behaupten, dass in Hegel's Lehre nicht der Anfang einer neuen speculativen Zukunft, sondern der Abschluss einer zunächst von Spinoza beginnenden Vergangenheit gegeben sei, dass mit ihr das einseitig pantheistische Princip sich ausgelebt habe. Und auch jetzt noch halte ich die Entscheidung darüber für die Cardinalfrage der philosophischen Gegenwart, in Betreff welcher jedes Schwanken unzulässig, klare Entschiedenheit zu fordern ist. Von welchem Gewichte daher eben von Ihnen, verehrter College, eine entscheidende Erklärung gewesen wäre, die nach Ihren obigen Andeutungen kaum in einem mich bestreitenden Sinne hätte ausfallen können, mögen Sie selbst hiernach erwägen. Denn es entgeht Ihnen nicht, dass gerade jetzt sogar von neuem jenes Grundgebrechen monistisch-pantheistischer Einseitigkeit in allerlei Nachgeburten sich Luft macht, die so ephemer sie vielleicht auch nach Ihrem Urtheile sein mögen, doch die philosophische Tagesstimmung beherrschen und dem wahren, durch Kritik der Vergangenheit vorbereiteten Fortschritt in den Weg treten. Wer überhaupt, nach Hegel's grossartiger und umfassender Leistung, noch mit einem nachträglichen Pantheismus debutiren will, erinnert einigermassen an den Versuch einer Ilias post Homerum.

Nicht minder bedeutungsvoll wäre mir ferner gewesen, was Sie über Hegel's Religionsphilosophie erinnern, wenn ich nicht auch hierbei mehr nur kurze Andeutungen über Ihre abweichende Meinung gefunden hätte, als entscheidende Erklärungen und zutreffende Winke. Namentlich das principielle Gebrechen seiner Religionsphilosophie, der grundfalsche, durchaus unpsychologische Begriff vom „Wesen“

der Religion wird zwar angeführt (S. 829), nicht ohne Tadel der dabei geübten Polemik gegen Schleiermacher, welcher hier gerade in seinem Recht gewesen ist. Das Entscheidende aber, was daraus folgt, scheint Ihnen entgangen zu sein.

Für Hegel ist die Religion ein theoretischer Act, ein „Denken des Absoluten"; ausdrücklich aber noch nicht in der rein begriffsmässigen Form des speculativen Gedankens, sondern in der inadäquaten Gestalt der Vorstellung oder des (dunkeln, unbestimmten) Gefühls. Daraus ergibt sich ihm die Nothwendigkeit, dass dies in die Form der Vorstellung und des Gefühls verwickelte (religiöse) Denken von dieser Form sich abreinige und seinen Inhalt in die Form des speculativen Gedankens als in seine Wahrheit umgestalte, d. h. dass die Religion sich in Philosophie verwandle. (Vgl. S. 835.) An sich selbst nämlich ist die Religion nach Hegel's von Ihnen selbst angeführter authentischer Erklärung: „Das Wissen des göttlichen Geistes an sich selbst durch Vermittelung des endlichen Geistes", das „Selbstbewusstsein Gottes" im Menschen.

Dieser zudem noch rein pantheistische Religionsbegriff (wenn Hegel persönlich auch immerhin die wärmste Frömmigkeit in ihn hineinlegen konnte, gleich manchen Mystikern) bezeichnet nun unbestreitbar nichts anderes, als einen der mancherlei philosophischen Standpunkte, nach denen das Wesen der Religion definirt werden kann, eine bestimmte Ansichtsweise neben andern, um das Verhältniss Gottes zur Welt, des Menschen zu Gott theoretisch zu fixiren, nicht aber Religion nach ihrem specifischen Wesen und eigenthümlichen Gefühlszustande, am allerwenigsten die „absolute" Religion, welche Hegel im Christenthum findet, dessen Dogmen er dennoch in jenem Geiste interpretirt. Die lebendige Quelle eigentlicher Religiosität wäre versiegt, — und wir haben Beispiele davon — wenn ihr wahrhafter Werth hineinverlegt würde in theologisch-dogmatische Bestimmungen, wenn man überhaupt sie abhängig machte von

irgendwelchen theoretischen Annahmen und Vorstellungsweisen, statt ihren Ursprung in das Gefühl und in den Willen zu verlegen. „Man kann die (vermeintlich oder wirklich) richtigsten theoretischen Begriffe von Gott und den göttlichen Dingen an sich bringen, mit seinem Gefühl und seinem Willen aber in der religionsfeindlichsten Stimmung der Selbstsucht und des Hochmuthes verharren; ja in unseliger Verblendung meinen, weil man theoretisch «den einzig richtigen Glauben» besitze, darum auch wahrhaft religiös zu sein.“ *)

Mit einem Worte: der gemeinsame Ursprung all jener folgenreichen Irrthümer ist die alte, unheilvolle Verwechselung, welcher auch Hegel nicht hat sich entwinden können, — die Verwechselung von Theologie mit Religion, von theoretischem Denken über Göttliches mit der Gemüthsstimmung, welche uns zum Göttlichen hinführt. Da ist es nach meiner Ueberzeugung das epochemachende Verdienst Schleiermacher's, und nicht sein geringstes, diesen Irrthum aufgedeckt, das religiöse Bewusstsein in seine selbständigen Rechte eingesetzt zu haben. Die Alternative der Entscheidung, welche hier sich Ihnen aufdrängte, scheint indess Ihrer Aufmerksamkeit entgangen zu sein. Dies ist um so mehr zu bedauern, als damit auch der unzweifelhaft pantheistische Nebensinn des Hegel'schen Religionsbegriffes mit einer gewissen Berechtigung auch für Sie bestehen bleibt, während Sie doch hinwiederum andererseits keineswegs billigend oder beistimmend anführen (S. 832): dass es schwer sei, die eigentliche Meinung Hegel's über die Persönlichkeit Gottes aus seinen Aeusserungen darüber zu entnehmen. Ziehe man jedoch das Ganze seiner Philosophie

*) Worte aus meiner „Psychologie“, deren Entwickelung des wahren Begriffes der Religion in ihren verschiedenen Formen und Abstufungen ich Sie zu vergleichen und zu prüfen bitte. „Psychologie, die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen“ (Leipzig 1864), I, 710—737, §. 374—390).

zu Rathe, so ergebe sich allerdings für ihn nur der Sinn, „dass das Persönlichwerden Gottes in der menschlichen Persönlichkeit“ gemeint sei. Hiermit ist jedoch der Hegel'sche Pantheismus, und zwar nicht in beistimmendem Sinne, ausdrücklich von Ihnen anerkannt. Sie haben damit indirect Partei genommen in dem vielverhandelten Streite, ob Hegel pantheistisch (nach Art der „linken Seite“) auszulegen sei oder nicht; und Sie lassen dabei wenigstens durchschimmern, dass dieser Standpunkt Sie nicht befriedige.

Ebenso ist anerkennend hervorzuheben, dass Sie, offenbar aus demselben Grunde, mit Hegel's Ausdeutung der christlichen Hauptdogmen nach jenem Princip keineswegs einverstanden sind. Aber diese Deutung ist doch nur, wie alles übrige des Systems, der nothwendige und consequente Ausfluss jenes ganzen Princips; und Consequenz an sich in wissenschaftlichen Dingen ist nicht zu tadeln, sondern mit Anerkennung zu begrüssen. Hier galt es daher für Ihre Kritik, statt jener indirecten Einzelproteste, mit dem Princip selbst entschieden und offenkundig zu brechen, oder noch besser den Punkt zu bezeichnen, wo seine Berechtigung aufhört und wo in ihm selbst die Nothwendigkeit eines Uebergangs in einen höhern Standpunkt sich kennbar macht. Dies alles ist nicht geschehen; und so behalten Ihre vielfachen Ausstellungen und Bedenken etwas Schwankendes, ja Unberechtigtes. Fasst man endlich die Summe dieser Bedenken ins Auge und erwägt ihre innere Bedeutung, so ist damit das hochstellende Urtheil nicht recht in Einklang zu bringen, welches Sie dennoch dem Systeme im ganzen gespendet haben. Und hierüber erlauben Sie mir noch eine weitere Bemerkung.

Sie gehen von Hegel unmittelbar zu Herbart über und leiten diesen Uebergang durch die bedeutungsvolle Betrachtung ein (S. 835): „Wenn sich uns in der Hegel'schen Philosophie die systematische Vollendung des nachkantischen Idealismus darstellte, so begegnet uns

gleichzeitig bei Herbart der Versuch, dass dasjenige, was Kant von der frühern deutschen Philosophie noch herübergenommen hatte, weiter verfolgt, die Leibnizisch-Wolff'sche Metaphysik dem veränderten wissenschaftlichen Standpunkt und Bedürfniss entsprechend umgebildet werde." Und weiterhin heisst es von Herbart durchaus zutreffend und richtig (S. 836): „Wenn Fichte Kant's Ding an sich beseitigt hatte, um die Erscheinungen ausschliesslich aus dem vorstellenden Ich zu erklären, so beseitigt Herbart Kant's Lehre von den reinen Anschauungen und Kategorien, um das Ding an sich nicht zu verlieren; und er geht demnach für die Erklärung der Erscheinungen und des vorstellenden Ich selbst auf die metaphysische Untersuchung über das Ansich der Dinge, der Realen, zurück. Diese Dinge aber fasst er, im Gegensatz zu Schelling und Spinoza" — (warum lassen Sie Hegel hier aus, welcher bekanntlich viel antiindividualistischer dachte, als Schelling jemals gethan?) — „mit Wolff und Leibniz als durchaus individuelle, schlechthin einfache und durch keine reale Wechselwirkung miteinander verbundene Wesen. Sein System ist daher im Unterschiede von der vorherrschenden Richtung des nachkantischen Idealismus als realistisch, im Unterschiede von der pantheistischen Wendung desselben" (wo ist diese „Wendung" geschehen, blos bei dem frühern Schelling oder auch bei Hegel?) „als individualistisch zu bezeichnen."

So richtig und sachgemäss diese Erklärung ist, so halte ich sie doch nicht für durchaus erschöpfend, wenigstens den Punkt nicht bezeichnend, auf den es meiner Ueberzeugung nach ankommt. Eine vollständige Begründung des Realismus und Individualismus enthält mittelbar zugleich die principielle Widerlegung des Pantheismus in jederlei Gestalt. Und eben dies war einer der Punkte, auf welchen ich im Vorhergehenden

hindeutete, als ich die Nothwendigkeit eines Hinausgehens über Hegel Ihnen gegenüber betonte und zugleich eine zutreffende Erklärung über den Werth seiner Lehre Ihrerseits vermisste.

Deshalb gehört Herbart, weil er eine solche Begründung anbahnte, an den Ausgangspunkt der neuen, nachhegel'schen Speculation; denn mit ihm ist der Einschritt bezeichnet, der eine neue Epoche inaugurirt; und nur so erklärt sich sein Werth für die philosophische Gegenwart, welcher in diesem Betreff noch nicht allgemein anerkannt ist, weil dieser Werth weit mehr in der Anerkennung des ganzen (individualistischen) Princips liegt, als in der bestimmten Gestalt, wie Herbart dasselbe in seinem Systeme hinterlassen. Hegel aber, wie alles blos Pantheistische, verfällt unwiederbringlich der Vergangenheit, weil in ihm ein anderes grosses Princip zwar zur höchsten Ausbildung gelangt ist, aber gerade daran sich ausgelebt hat. Dies alles, wie es in meinen kritischen Schriften längst ausgeführt ist, durfte ich hier nicht unerwähnt lassen, um meine gänzlich abweichende Ansicht über die Fortbildung der neuern Speculation Ihnen gegenüber zu motiviren und zugleich dieselbe Ihrer freundlichen Aufmerksamkeit zu empfehlen.

Ich gebe zu: was Herbart für die Philosophie erworben, bietet im Verhältniss zu Kant, zu Schelling, zu Hegel u. a. nur ein wenig umfangreiches Gesammtergebniss. Aber es ist in seiner Art ein sicheres, genau und fest begründetes; und mit vollem Rechte konnte dieser gewissenhafte Forscher von sich sagen: man möge sich auf seine Schultern stellen, um vielleicht weiter zu sehen. Das aber sei gewiss, dass der Boden unter ihnen nicht sinken werde! Darum ist mir Herbart ein Denker erster Ordnung; darum beginnt mit ihm eine neue, noch lange nicht ausgelebte Richtung in der Philosophie. Denn er hat die philosophischen Hauptprobleme unter ganz neue Gesichtspunkte gebracht; weshalb ich auch Ihre Behauptung nicht ganz motivirt finde, dass er die Leibnizisch-Wolff'sche Metaphysik dem ver-

änderten philosophischen Bedürfniss gemäss blos „umgebildet“ habe. Er hat jenen Problemen, welche in den vor und nach Kant herrschenden Systemen zwar im einzelnen sehr verschieden, immer jedoch aus gewissen gemeinsamen, mehr oder minder traditionell gewordenen Gesichtspunkten behandelt wurden, abbrechend von dieser Tradition (weshalb er auch die Geschichte der Philosophie geringschätzte und ihr Studium sogar widerrieth) von ganz neuen Seiten beizukommen gewusst, und damit auch den Leser zu einer neuen, kritisch prüfenden Betrachtungsweise der nächsten Vergangenheit aufgefordert.

Und darin sehe ich auch für die Gegenwart noch einen andern Vorzug, den das Studium seiner Schriften bietet. Bei der Sorgfalt, Pünktlichkeit und Consequenz, mit welcher er seine Untersuchungen führt, wobei die Schwierigkeiten, Lücken, Unbestimmtheiten, die seine Behauptungen im einzelnen übriglassen, nicht vertuscht oder beschönigt, sondern aufs gewissenhafteste ins Licht gestellt werden, überzeugt er durchaus nicht immer von der Wahrheit des Resultats oder von der definitiven Erledigung eines Problems. Aber sicherlich regt er zum selbständigen Fortdenken an und dadurch zur Herbeiführung des ergänzenden Gedankens, mit welchem die Untersuchung gerade auf der angetretenen Bahn fortzuführen wäre. Dass dies zugleich die einzig gründliche, wie wahrhaft gerechte Kritik eines sonst tüchtigen philosophischen Werkes sei, wird wol allgemein zugestanden werden, wenn auch die unmittelbarste Gegenwart wenig Proben solcher Kritik aufzuweisen hat.

Die Nothwendigkeit jenes Verfahrens hat sich mir nun in Betreff eines Punktes der Herbart'schen Lehre besonders lebhaft aufgedrängt, welcher zugleich gerade jetzt eine Cardinalfrage in sich schliesst, bei der Herbart scheinbar, aber nur scheinbar, eine willkommene Autorität werden könnte für die passionirten Gegner des „Zweckbegriffs“ und alles übrigen, was mit diesem Begriffe zusammenhängt.

Darum halte ich es für wohlgethan, auf jenen Punkt hier näher einzugehen. Denn der Zweckbegriff bildet die nothwendige Ergänzung zum Begriffe des Individualismus; dies einzusehen ist auch für alles Folgende von entscheidender Bedeutung.

Es ist bekannt, dass Herbart stets es abgelehnt hat, in seinen metaphysischen Untersuchungen auf Berücksichtigung des Zweckbegriffes einzugehen, weil er behauptete, er liege jenseit des Gebiets der eigentlich und unmittelbar „gegebenen“ Begriffe, deren „Bearbeitung“ (Befreiung von „Widersprüchen“) die einzige Aufgabe der Metaphysik sei. Bei der Feststellung dieses unmittelbar „Gegebenen“ begnügt er sich indess mit sehr abstracten und elementaren Begriffen. Er findet nur ein vollkommeneres oder unvollkommeneres „Zusammen“ einfacher realer Wesen, die in qualitativem „Gegensatze“ stehen, darum sich „stören“, aber um ihrer „Einfachheit“ willen unzerstörbar, trotz jener Störungen dennoch „in ihrer Ursprünglichkeit sich erhalten“. Auf diesem Wege gelangt er zu seiner Fundamentaltheorie von den „Störungen und Selbsterhaltungen“ realer Wesen, und diese Selbsterhaltungen sind ihm „das einzige wahrhafte Geschehen“. Welchen ausgiebigen Gebrauch Herbart von dieser Hypothese in seiner Naturphilosophie und Psychologie, sogar in seiner Lehre vom Staate gemacht hat, darauf brauche ich hier nicht einzugehen. Hiernach muss eingestanden werden, dass jene Hypothese die Grundlage des ganzen Systems bilde, mit deren Gültigkeit es steht oder fällt; und da nun glaube ich früher gezeigt zu haben, dass gerade die Verschmähung des Zweckbegriffs, — dieser in seiner ganzen Tiefe zugleich und Allgemeinheit erfasst — für die Hypothese und somit für seine ganze Metaphysik verhängnissvoll geworden sei.

Bei jener Auffassung des „unmittelbar Gegebenen“ nämlich wollte mir nicht einleuchten, weder dass darin das Gegebene vollständig und charakteristisch aufgefasst worden,

noch, dass die tiefer liegenden Bedingungen erschöpft seien, um jenes „Zusammen" der Realen und die daraus entspringende wechselseitige „Störung" überhaupt nur zu einer denkbaren „widerspruchsfreien" zu machen.

„Störung" zuvörderst ist ein ungenügender, weil einseitiger Begriff. Durchaus nicht alle Wechselwirkungen der realen Wesen bewirken „Störung" in ihrer Selbsterhaltung, „Hemmung" (ein anderer häufig wiederkehrender Ausdruck bei Herbart) oder Beeinträchtigung ihres Wesens. Die meisten, zugleich die ursprünglichsten und mächtigsten Wechselwirkungen (besonders im Reich des Organischen) sind auf den entgegengesetzten Begriff des ergänzenden Gegensatzes zurückzuführen, mit dem Erfolge der Förderung, der Wohlfahrt, bei empfindungsfähigen Wesen sogar des Wohlgefühls, Genusses für den einen Theil oder für beide. Dies ganze Verhältniss kann jedoch überhaupt nur als die unableugbare Wirkung eines ursprünglichen Bezogenseins, einer in die Realwesen hineingelegten Uranlage gedacht werden, was übersehen worden ist.

Und dies leitet zum zweiten, zugleich dem entscheidenden Grunde, um jene Hypothese zu berichtigen, den ganzen Gesichtskreis des Systems zu erweitern.

Jenes vollkommenere oder unvollkommenere „Zusammen" der Weltwesen, ihre daraus hervorgehende wechselseitige Störung und Selbsterhaltung lässt Herbart's System als etwas Letztes, alles Erklärendes, selbst aber keiner Erklärung Bedürftiges stehen. Ich habe gezeigt, dass dem nicht so sein könne, dass gerade hier zu allererst die Möglichkeit einer wechselseitigen Störung überhaupt begreiflich gemacht werden müsse; d. h. allgemeiner und richtiger: wie jene einfachen Realen Herbart's zunächst nur füreinander dasein können, um überhaupt in Wechselwirkung sei's der Störung, sei's der Ergänzung zu treten. Denn für ihn selber sind sie nicht nur Ansichseiende, innerlich Unbezogene, sondern zugleich soll in ihnen die Möglichkeit liegen, für-

einander zu sein, sich Blösse zu geben in einem gemeinsam sie umfassenden Systeme von Beziehungen, um dadurch überhaupt nur aufeinander wirken zu können. Diese tieferliegende, von Herbart stillschweigend vorausgesetzte Bedingung übersehen zu haben, ist die grosse Lücke seines Systems, ist aber auch der allerdings mit starrer Consequenz festgehaltene Grund, welcher den Denker einer metaphysischen „Bearbeitung" des Zweckbegriffs unzugänglich machte, der ihn aber zugleich in all die abstrusen Hypothesen verwickelte, welche ihm seine Gegner (zu denen ich nicht gehöre) oft bitter genug vorgeworfen haben.

Hier genügt es vollkommen, lediglich historisch auszusprechen, wie jene Lücke auszufüllen sei. Nur dadurch können die an sich unterschiedenen „einfachen Wesen" in ein „Füreinander" treten, dass durch sie alle hindurch eine ursprüngliche Wechselbeziehung hindurchgreift, dass sie ein ursprüngliches System (κόσμος), eine Ordnung (ordo ordinatus) ausmachen. Und ebendies ist es, was ich als „innere Zweckmässigkeit" der Weltwesen füreinander bezeichnete und den in der Welt (die ebendarum „Universum", geschlossene Totalität ist) realisirten Zweckbegriff nannte. Welche weitern, tiefreichenden Consequenzen in der fernern Entwickelung dieses Begriffes liegen, braucht hier nicht näher dargelegt zu werden.

Für Herbart's System ist diese Frage einer nothwendigen Ergänzung übrigens schon einmal im Jahre 1845 zwischen Herrn Professor Drobisch und mir ausführlich verhandelt worden, mit dem Erfolge einer wenigstens theilweisen Annäherung.*) An gegenwärtiger Stelle verfolge ich mit der Erwähnung jener Verhandlungen eine andere, weit allge-

---

*) „Monadologie und speculative Theologie, Schreiben an den Herausgeber von Professor M. W. Drobisch" und „Herbart's monadologisches System und der Idealismus in ihren Principien verglichen; Anhang zum vorigen Aufsatze vom Herausgeber" in meiner „Zeitschrift für Philosophie" etc., XIV, 77—135.

meinere Absicht. Ich wollte von einer neuen in die Augen fallenden Seite, an einem berühmten System zeigen, dass der Begriff „innerer Wechselbeziehung“, eines (idealen) „Füreinanderseins“ der Weltwesen, kurz „innerer Zweckmässigkeit“ in der genau bisher bestimmten Bedeutung, — ein universell thatsächlicher, darum nothwendiger sei, und sogar die stillschweigende, nur nicht deutlich erkannte Voraussetzung bleibe, um auch nur die mechanische Wechselwirkung unter den Weltwesen **in letzter Instanz** begreiflich zu machen.

Die Mechanisten heutigen Tags freilich sind stolz darauf, sich dieser zwingenden Einsicht hartnäckig zu verschliessen. Sie finden sogar den Triumph der „Wissenschaft“ eben darin, in diesem Betreff blind zu bleiben! Herbart ist im Ganzen seiner Denkweise von solcher Blindheit weit entfernt. Es ist höchst bezeichnend und könnte auch für Jene belehrend werden, zu sehen, an welchen Stellen seiner Forschung er ausdrücklich auf die teleologische Weltansicht hinweist, als zum vollständigen Verständniss gewisser, zugleich hochwichtiger Thatsachengebiete unerlässlich. Warum sie nicht auf seine „Metaphysik“ Einfluss gewinnen konnte, habe ich erwähnt. Diese Enthaltsamkeit sowol, wie jener nach andern Seiten hin offene Sinn für die Eigenthümlichkeit der Probleme und die gewissenhafte Besonnenheit des Urtheils, welche daraus hervorleuchtet, machen mir eben Herbart zu dem Denker erster Ordnung, welchen ich stets in ihm gesehen!

Am Schlusse seiner „Metaphysik“*), der auch in anderm Betracht höchst beachtenswerth ist, finden sich über den angeregten Punkt folgende Erklärungen: „Finden sich in diesem Buche übereilte Deutungen, so wird die Natur sie zurückweisen; und es verlohnt dann nicht, über die

---

*) „Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre“ (Königsberg 1829), II, 677—679.

teleologischen Ansichten, die nicht vergessen, sondern absichtlich verschwiegen werden, etwas beizufügen. Bestätigt dagegen die Natur, was hier .... vorgetragen ist: so kehrt die Teleologie von selbst in ihre alten Rechte wieder zurück. Denn diejenige Art der Naturforschung, welche man hier findet, steht ihr sicher nicht im Wege. Sie macht nicht den mindesten Anspruch zu erklären, wie in Menschen und in Thieren die Muskeln in gehöriger Anzahl und Gestalt an die rechten Stellen kamen" (nach allgemeinerer Bezeichnung: wie die „innere Zweckmässigkeit" der Organisation überhaupt zu erklären sei). „Sie begnügt sich nach der Contraction irgendeines vorhandenen Muskels zu fragen und darauf eine wahrscheinliche Antwort zu geben." Mit andern Worten: sie begnügt sich, das mechanische Geschehen, d. h. die Leistungen und Wirkungen jener teleologischen Anordnung der Theile des Organismus zu ermitteln und daraus ihren Hergang zu erklären. Man kann nicht kürzer und zutreffender das sich ergänzende Verhältniss zwischen Teleologie und Mechanismus bezeichnen, als hier von Herbart geschehen ist.

Dass wir hierin Herbart's Sinn getroffen, ergibt sich noch deutlicher aus der Art, wie er an andern Stellen seiner Werke die Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärungsweise und die Nothwendigkeit teleologischer Ursachen betont. So bei Erwähnung der äusserlich unregelmässigen Vertheilung der Planetenmassen unsers Sonnensystems, in welcher doch gerade die Bedingung der fortdauernden Erhaltung seiner regelmässigen Bewegungen enthalten ist. So in der unregelmässigen Bildung der äussern und innern Organe des Körpers (z. B. des räthselhaften Baues des menschlichen Gehirns) und ihrer bald symmetrischen, bald unsymmetrischen Anordnung, die aber, wie der Erfolg lehrt, gerade eine solche ist, dass dadurch die Erhaltung des Organismus und seiner Lebensthätigkeit nothwendig bedingt

ist. Gleicherweise, wenn er am Schlusse seines „Lehrbuchs zur Psychologie“*) nach den Grundsätzen seiner „Statik und Mechanik des Geistes“ den Zustand der menschlichen Seele nach dem Tode untersucht und in dem allgemeinen Resultate abschliesst: „Im Tode, frei vom Leibe, muss die Seele vollkommener wachen, als jemals im Leben“: bricht er am Schlusse dieser Betrachtungen in die merkwürdigen Worte aus: „Wahrscheinlich ist alles noch anders eingerichtet, blos schon darum, weil überhaupt irgendeine göttliche Einrichtung wahrscheinlich ist, im Vorhergehenden aber nur das erwogen wurde, was ohne alle Veranstaltung von selbst erfolgen möchte“ (a. a. O., S. 174).

Dies alles lässt nun für Herbart's allgemeine Denkweise den Ausblick auf eine ethisch-religiöse Weltauffassung übrig, für welche er besonders in seinen Aeusserungen über das „Bedürfniss der Religion“ entschiedenes Zeugniss gegeben.

Für seine Metaphysik haben jene Betrachtungen keine Frucht getragen. Denn in Betreff all jener teleologischen Thatsachen bekennt diese, durch ihre ontologischen, synechologischen und eidolologischen Untersuchungen keine speciellen Erklärungsgründe zu besitzen. Sie begnügt sich daher mit dem allgemeinen Gedanken, „dass jeder wahre, realisirte Zweck ein vorher vorgestellter, dann gewollter sein muss, dass der gewollte Zweck, um realisirt zu werden, die Wahl von Mitteln erheischt, also Intelligenz und Willen zur Voraussetzung hat, die wiederum nur als innere Thätigkeit eines geistigen (göttlichen) Wesens gedacht werden können. Sie vermisst aber die hinreichenden Data,

*) Dritte Auflage, herausgegeben von G. Hartenstein (Leipzig 1850), S. 171—174.

um die Natur dieses Wesens mit Sicherheit und Vollständigkeit zu bestimmen“ u. s. w.*)

Nicht minder bedeutungsvoll ist, was Herbart in jenem Schlusse seiner „Metaphysik“ über die Grösse unserer „Unwissenheit“ sagt, bei welcher er drei Theile unterscheidet. Der erste gehört dem Gebiete an, welches durch künftige erweiterte Erfahrungen verringert werden kann. Der zweite begreift in sich die Erfahrungen, für welche es einen Schauplatz gibt, den wir nicht erreichen können. Aber „es gibt noch eine dritte unendlich höhere Sphäre unserer Unwissenheit, die der höhern geistigen Natur. Sie ist über uns; aber der Abgrund der Schwärmerei eröffnet sich neben uns, sobald wir uns nicht ausdrücklich verbieten, in jene uns hineindenken zu wollen. Darum bleibt der Glaube im Felde der praktischen Ideen; die Metaphysik aber versucht sich an der sichtbaren Natur“ (a. a. O., S. 679).

Unter dem Begriffe der „höhern geistigen Natur“ kann er offenbar nur verstehen die unsichtbare, „intelligible Welt“ in allen ihren für uns denkbaren Beziehungen. Wenn er indess hierbei an den „Abgrund der Schwärmerei“ erinnert, so mag dies eine dankenswerthe populäre Warnung für Solche sein, denen ihre Phantasie oder ihre Glaubensseligkeit in dergleichen Dingen einen Possen spielt. Philosophischen Werth hat diese Warnung nicht; denn die metaphysische Forschung an sich wird dadurch sich nicht abhalten lassen, die Schranken zu durchbrechen, welche die seinige hier sich selber gezogen durch mangelhafte Auffassung des empirisch „Gegebenen“, um auch jener intelligiblen Welt, in welcher allein doch die wahren Ursachen des Gegebenen zu finden sind, auf ruhig besonnenem Wege des

---

*) Drobisch am oben angeführten Orte, S. 31, welcher mir am kürzesten und treuesten in diesen Worten Herbart's Denkweise über jenen wichtigen Punkt ausgedrückt zu haben scheint.

Rückschlusses von jenem Gegebenen, so viel Erkennbares als möglich abzugewinnen, was durch einen ganz unbestimmten „Glauben" an die Existenz einer intelligiblen Welt nicht ersetzt werden kann.

Demungeachtet muss ich nach einer ganz andern Seite hin in Herbart's Auffassung des Wesens der Religion eine sehr heilsame Gegenwirkung finden wider die damalige und zum Theil jetzt noch herrschende, durch Schelling und Hegel angebahnte philosophische Behandlung dieses hochwichtigen Gegenstandes. Bei den Letztern ist es die schon oben gerügte Verwechselung der Theologie mit der Religion, welche sie dahin bringt, gewisse christlich-dogmatische Bestimmungen, die göttliche Trinität, die Menschwerdung Gottes, die Christologie u. s. w., als Hauptprobleme einer allgemeinen Religionsphilosophie zu behandeln, welches alles durchaus nichts zu thun hat mit dem eigenthümlichen Gemüthszustande, den wir Religion nennen, und welches weit davon abliegt, ihr charakteristisches Wesen und ihren psychologischen Ursprung aufzuhellen.

Von all diesen Vermischungen und Irrthümern ist Herbart frei, wie Kant und wie Fichte es waren. Obgleich er keine Religionsphilosophie verfasst, hat er doch nach meiner Ueberzeugung das allgemeine Gebiet und damit den rechten Ausgangspunkt weit zutreffender bezeichnet, aus welchem die Religion als subjectives Bedürfniss, wie als objective Erfüllung dieses Bedürfnisses erwachsen muss, denn jene Denker mit ihren theils mystischen, theils dialektischen Entwickelungen aus der „Idee", d. h. aus transscendentalen Voraussetzungen. Herbart dem gegenüber stellte sich mitten ins Leben und seine praktischen Erfahrungen. Dem Menschen drängt sich der Zwiespalt zwischen seinem Wünschen und dem wirklich Erreichbaren, ebenso zwischen dem, was er soll, und dem, was er leistet, unablässig und höchst empfindlich auf. Er bedarf der Hülfe, des Beistandes durch eine höhere, mehr als menschliche Macht. Auf diese

und deren Hülfe, als eine wirklich existente, thatsächliche wie thatkräftige, verweist ihn die Religion; sie lehrt ihn „glauben".

Diese ist daher einerseits eine Ergänzung der „praktischen Philosophie", als Lehre von Gütern, Tugenden und Pflichten; andererseits wird sie theoretisch unterstützt durch teleologische Betrachtungen, die ihre ausreichende Erklärung nur in einer göttlichen Intelligenz finden können, welchem Begriffe die „ethischen, mit dem Pantheismus unvereinbaren Prädicate der Heiligkeit, Liebe und Gerechtigkeit sich anschliessen. Aber ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie ist unerreichbar". So Herbart!

In welchen bestimmten Beziehungen ich mich jenem Ausspruche anzuschliessen vermöchte, habe ich soeben angedeutet. Andererseits erhellt aber zugleich aus Herbart's eigenen Erklärungen, welch ein rein theoretisches Bedürfniss für ihn selbst vorhanden war, jene sporadischen Andeutungen über Teleologie, an die er selber fast „gläubig" sich anklammert, zu systematischer Ausbildung gelangen zu lassen; und eben dies ist es, worin meine metaphysischen Forschungen, unabhängig von ihm, sich versucht haben. Wenn aber auch eine Weiterbildung des Herbart'schen Systems aus ihm selber angestrebt wird, so könnte sie offenbar im eigenen Geiste ihres Urhebers nur von jenem Punkte, von der Weiterführung seiner teleologischen Betrachtungen, ausgehen.

Sie selbst bemerken am Schlusse Ihrer Charakteristik von Herbart's Lehre (S. 865), dass er „genauer und in selbständiger Untersuchung weder auf den Gottesbegriff (der auch seiner Metaphysik ganz besondere Schwierigkeiten dargeboten hätte), noch auf das Wesen und die Hauptformen der Religion eingegangen sei". Und nicht ohne Ironie setzen Sie hinzu: „dass es sich daraus erkläre, wie in seiner Schule verschiedene Ansichten über diese Fragen

hervortreten konnten, indem neben der vorherrschenden, mit Herbart's eigener Denkweise übereinstimmenden Richtung auf einen nüchternen moralischen Rationalismus auch ein krasser Wunderglaube in derselben seine Vertretung gefunden habe".

Dies Misgeschick lastet aber ganz ebenso und vielleicht noch in einem höhern Grade auf Hegel's Lehre. Von der einen Seite das resolute Aussprechen ihrer eigentlichen Consequenzen und wahren Ergebnisse bis herab zu einem „krassen" Pantheismus, falls Sie mir erlauben, hier Ihren Ausdruck von neuem anzuwenden; — von der andern Seite eine allegorisirende „christliche" Speculation, die bis in die einzelnsten Facticitäten hinein den „dialektischen Process" des Weltgeistes auszuwittern wusste. (Ich erinnere nur beispielsweise an die Deutung eines damals gefeierten Theologieprofessors von den beiden Schächern, welche links und rechts das Kreuz des Erlösers als Repräsentanten der heidnischen und der jüdischen Welt, umgeben mussten.) Der Unterschied zwischen Hegel und Herbart in diesem Betreff besteht jedoch darin, dass Hegel an dieser Doppeldeutung seiner Lehre nicht ohne Schuld war, wie Sie selbst (S. 833) es anzudeuten nicht unterlassen haben, indem Sie von einem „Halbdunkel" sprechen, in welchem er seine theologischen Ansichten gelassen. Herbart's Meinung war dagegen klar und keiner Doppeldeutung fähig; und sein Schüler Taute, wenn er zu einem „krassen Aberglauben" überging, hat dies ganz auf eigene Rechnung gethan.

Und auch dies ist ein Grund von nicht unerheblichem Gewicht, warum ich mich nicht entschliessen konnte, der Autorität eines Urtheils beizutreten, welches jenen Denker andern gegenüber unter seinen wahren Werth herabsetzt, namentlich unter die Bedeutung, welche er für die philosophische Gegenwart und Zukunft noch haben könnte.

Zweites Sendschreiben.

Rückschauende „Rettungen“ und Kritiken.

Wenn ich weiter noch der andern philosophischen Forscher erwähnen darf, die gleichzeitig neben Hegel um die Palme der Anerkennung mit ihm gerungen haben und welche dessen würdig waren, — ich meine J. Fr. Fries, Schleiermacher, Franz Baader und Chr. Krause, — so werden dieselben zwar in Ihrem Werke mehr oder minder ausführlich besprochen. Aber es liesse sich darüber noch verhandeln, ob jedem von ihnen auch der eigenthümliche Werth, die rechte Stellung gegeben sei. Zunächst hat mir in der Reihe dieser Männer die sachgemässe, rein objective Darstellung von Fries' Lehre zugesagt, wenn ich auch einen Hauptpunkt in derselben vermisse; da Ihnen, als dem Anhänger Hegel's, der anthropologische Standpunkt jenes Denkers nur wenig zusagen konnte. Eben dieser hat jedoch für mich entschiedenern Werth, und er ist mir stets als ein nöthiges Complement erschienen gegen die ins Absolute sich hineinspeculirende Ueberstürzung der damals herrschenden Schule.

Hieran ist daher auch jetzt noch mit Fug zu erinnern; ebenso aber auch an den für die Gegenwart noch wichtigern Umstand — und Sie haben Dessen wenigstens kurze Erwähnung gethan, — dass Fries in seiner Naturphilosophie

(„Mathematische Naturphilosophie“, Heidelberg 1822), mit strengem Festhalten am Begriffe des Mechanismus zur Erklärung der Naturerscheinungen, dafür die Einmischung der Teleologie consequent zurückweist. Und er betont dies so scharf, als nur der entschiedenste Materialist heutigen Schlages es zu thun vermöchte. Im ganzen seiner Weltansicht dagegen zeigt er das Einseitige und Beschränkte dieser Auffassung. In den Naturerscheinungen als solchen, lehrt er, herrscht mit absoluter Nothwendigkeit das Causalitätsgesetz. Aber in der Wirkung, wie in dem Gesammterfolge tragen die „Naturgesetze“ dennoch das Gepräge vollendeter Zweckmässigkeit und durchgreifender Uebereinstimmung unter sich.

Dies Verhältniss von Mechanismus und Teleologie so scharf und richtig bezeichnet zu haben, muss als ein grosses Verdienst anerkannt werden, indem die damals herrschende Naturphilosophie in diese höchsten Principien derselben Unklarheit und Verwirrung hineingebracht hatte. Dass hierin aber zugleich ein weiteres tiefgreifendes Problem vorliege hat Fries zwar sich nicht verborgen; für seinen anthropologischen Standpunkt bleibt es indess unlösbar auf objective Weise. Dagegen sucht er es auf anthropologischem Wege zu lösen. Nach Kant's Vorgange zeigt er, dass die Naturgesetze nur als „Gesetze der sinnlichen Auffassung für den Menschen“ gelten können, während jener beschränkten, endlichen Ansicht gegenüber in den Ideen die vollendete, ewige Wahrheit, das Wesen der Dinge sich offenbart. Um die Naturdinge wissen wir; aber wir sollen daran nicht glauben, weil dies blos unsere, eine menschliche Vorstellungsart des Realen ist. An die ewigen Ideen dagegen glauben wir, weil in ihnen für unser Bewusstsein erst der Werth und die Bestimmung unsers Daseins sich aufthut. Die Ideenlehre ist Glaubenslehre, und in den Gefühlen des Schönen und Erhabenen erkennt die Ahnung die ewigen Wahrheiten auch für die Naturerscheinungen an. Die

Ideen des Schönen und Erhabenen sind uns die Deuterinnen des Weltalls nach den Gesetzen der ewigen Güte, aus der es entsprungen ist.

So schliesst die Lehre sich ab in einer religiös-ästhetischen Weltansicht, deren Begründung man vielleicht lückenhaft und ungenügend finden mag, deren Geist und Tendenz aber von hoher, unverlierbarer Bedeutung ist. Diese Gedanken sind, wie bekannt, kürzlich auf höchst bedeutsame Weise von neuem angeregt worden; und es hätte darum sich verlohnt, ihres ersten Anregers zu gedenken.

Ueber Schleiermacher und sein inneres Verhältniss zu Hegel einiges zu bemerken gibt es vielleicht späterhin eine passendere Veranlassung. Wichtiger ist mir, ja es könnte als eine Principienfrage von mir bezeichnet werden, die Bedeutung festzustellen, welche Franz Baader und K. Chr. Krause für die nächste philosophische Vergangenheit gehabt haben, und was ihnen auch für die Gegenwart ihren Werth sichert.

Sie waren vor allen Dingen entschiedene, in sich selbst klare und jedes Compromiss mit dem Gegner abweisende Vertreter des speculativen Theismus, dem herrschenden, in Hegel's Lehre culminirenden Pantheismus gegenüber. Des speculativen Theismus, sage ich; — denn beide waren ebenso entschiedene Gegner des gefühlsgläubigen Theismus Jacobi's und seiner Geistesverwandten, dessen Schwächlichkeit sie, Baader in gelegentlichen Bemerkungen schlagendster Art, Krause in einer umständlichen Beurtheilung von Fr. Bouterwek's „Religion der Vernunft" (Göttingen 1824) gründlich beleuchteten. Wollten wir mit Antithesen spielen, so könnten wir Baader den katholisch-mittelalterlichen Vertreter dieses grossen Princips nennen, Krause den protestantischen und modernen. Denn jener wollte durch tiefere Begründung der theologischen Wissenschaft die alte Kirche erneuern, dieser die Kirche durch einen rationalen Theismus, durch sittliche Cultur, durch philanthropische Bünde ergänzen oder ersetzen. Dabei ist aber zu sagen, dass

Krause als Philosoph und systematischer Denker gar vieles von den tiefen Baader'schen Ideen in seine Lehre hätte aufnehmen und mit seinem analytischen Scharfsinn, seiner Pünktlichkeit rationell verarbeiten sollen; — wenn jener umgekehrt die streng systematische Form des andern sich hätte zum Muster nehmen können: eine Wechselergänzung heilsamster Art, während beide Männer, wiewol geistesverwandt, keine Kunde voneinander genommen zu haben scheinen.

Was ist nun der Grund, — so können Sie mich fragen — welcher mich veranlasst, die beiden Denker eben jetzt in so entschiedener Weise hervorzuziehen und sie namentlich Hegel entgegenzustellen? Nach Ihrer Auffassung können sie nur eine untergeordnete Seitenstellung neben Hegel beanspruchen, während ich der streng motivirten Ueberzeugung bin, dass beide vielmehr über Hegel's Standpunkt, ihn berichtigend, in die Gegenwart hineinragen, dass Hegel's Standpunkt dagegen, nach meiner gleichfalls motivirten Meinung, der Vergangenheit angehört und dieselbe in gewissem Sinne abschliesst.

Angedeutet ist jener Grund schon im Vorigen. Ein Weiteres ist hier noch zu sagen, freilich mit dem Verzicht, Ihnen und mir selbst völlig damit genugzuthun, indem dies alles in meinen frühern, theils kritischen, theils dogmatischen Werken vollständig ausgeführt ist. Hier möchte ich mehr daran erinnern, als in Wiederholungen mich verlieren.

Baader's epochemachendes Verdienst finde ich darin, dass er ein für allemal den Grundirrthum des Pantheismus in all seinen Formen und Entwickelungsphasen blossgelegt hat. Und dass dies Verdienst ein jetzt noch geltendes, in seinen Wirkungen heilsames sei, werden Sie nicht verkennen, wenn Sie auch nur auf die etwas zwerghaften Nachgeburten des Pantheismus aus der jüngsten Gegenwart einen Blick werfen wollen.

Die Quelle jenes Irrthums liegt im voreiligen Hineintragen („Verabsolutiren") des Weltbegriffs in den Begriff

des Urgrundes, im durchgreifenden Gleichstellen des „Universums“ der endlichen Dinge, d. h. der unendlichen Summe der Wirkungen, mit dem Wesen ihrer Grundursache. So auch bei Hegel, welcher zwar das bedeutungsvolle Wort ausgesprochen, dass alles darauf ankomme, die Substanz als Subject zu fassen, ohne doch dies Wort in voller Bedeutung wahrmachen zu können. Damit hat er allerdings den Pantheismus Spinoza's widerlegt; aber er selbst sinkt wieder in ihn zurück, indem das Absolute für ihn nur in den endlichen Geistern Subject wird, die im ewigen Processe der Menschwerdung auftauchen und wieder verschwinden.

Gegen dergleichen Ergebnisse hat sich Baader gleich anfangs und als der Erste mit Entschiedenheit erklärt, die „Herrlichkeit“ des göttlichen Lebens gerade darein zu setzen, dass es seine Geburten stets wieder in sich aufzehre, dass die absolute Position nur in einem Wechsel unendlicher Negationen bestehen solle. Diesen Widerspruch des sich selbstzerstörenden Lebens, wo er wirklich vorhanden, erklärt er vielmehr als einen durchaus nicht primitiven, sondern secundären, herbeigeführt durch den Abfall der Creatur von seinem ursprünglichen Zustande. „Und hier“, fährt er fort, „in dieser Höllenpein des Seins, nicht in dessen Seligkeit, muss man das Original (jenes Zwiespaltes) suchen, wenn schon manche Naturphilosophen diesen innersten Hader des satanischen Lebens uns mit wahrer Naivetät als das Primum und Perpetuum mobile des göttlichen Lebens vorconstruiren.“ („Ueber Divination u. s. w.“, S. 54, Note 57, 58.) Und in den „Beiträgen zur dynamischen Philosophie“ („Ueber Starres und Fliessendes“, S. 158) heisst es: „Der Mensch braucht nicht etwa seine Existenz und Persönlichkeit aufzugeben, und als ob diese, d. h. sein Gewordensein zur Creatur, die Sünde wäre, seinem Gotte zum Opfer darzubringen, damit dieser grässliche Gott oder Ungott, gleichviel ob in Zorn oder in Liebe, seine Creatur wieder aufspeise, sondern — die Selbstsucht aufgebend wird

er selber als Persönlichkeit die Ewigkeit in Gott gewinnen.“ Hieran schliesst sich, was Baader späterhin, mit deutlicher Beziehung auf Hegel's „gute“ und „schlechte“ Unendlichkeit, vom Begriffe der „guten“ und „schlechten“ Endlichkeit behauptet („Fermenta cognitionis“, Heft I, S. 67).

In spätern Erklärungen, welche noch directer gegen Hegel's Lehre gerichtet sind, bezeichnet er seinen Standpunkt als den einer „All-in-Einslehre“ in Paulinischem Sinne, der monistischen Alleinslehre gegenüber, welcher er mit dem treffenden Worte entgegentritt, dass sie den Inbegriff, der über allem Seienden waltet, mit dem Collectivbegriffe verwechsele, welcher Alles sei. Darum confundire Hegel beständig den ewigen Selbsterzeugungsprocess Gottes mit dem Creationsacte der endlichen Dinge, „gleich als ob Gott die Schöpfung nöthig gehabt hätte, um sich Motion zu machen“. Der wahre Theismus sei ebenso entfernt von dem schalen, gefühlsgläubigen Deismus, der Gott nur als abstractes Sein fasse, wie vom ebenso schalen Identischsetzen des Endlichen und Ewigen, der geschaffenen Natur mit der ewigen Natur in Gott. Auch der Behauptung Hegel's, dass die Substanz als Subject aufzufassen, darum aber als der unendliche Process des Subjectwerdens im Menschen zu denken sei, stellt er eine andere, tiefere und richtigere Fassung und Begründung entgegen. Der Urgrund ist nur als selbstbewusster zu denken, weil er nicht einfache, ruhende Einheit, sondern lebendige, aus der Gliederung und Unterscheidung in sich zurückkehrende Einheit ist, was auf vollkommene Weise nur im Acte des Selbstbewusstseins sich vollziehen kann. Diesen allgemeinen Begriff legt er an einer Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins dar, was er eine anthropologische Begründung oder ein regressives Aufsteigen vom Abbilde im Menschen zum Original in Gott nennt. Denn so gewiss dies Resultat aus dem allgemeinen Begriffe des Geistes folgt, muss es darum auch vom Begriffe des absoluten Geistes gel-

ten. („Vorlesungen über speculative Dogmatik" in seinen „Werken", Bd. III, passim. Nähere Angaben und Belege bei Erdmann: „Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant", Leipzig 1853, II, 600 fg.)

Dies alles nun auch für die Gegenwart ins Gedächtniss zu rufen und zu ernster Erwägung zu empfehlen, scheint mir gerade jetzt nöthig und wohlgethan. Denn man wird gestehen müssen, dass jener Grundirrthum, jener „monistische" Wahn auch jetzt noch herrsche in verschiedener Gestalt, ja der innerste Kern und gemeinsame Grundgedanke in den Speculationen Schopenhauer's und der „Philosophie des Unbewussten" geblieben sei.

Von Baader's Lehre geben Sie eine genügende Uebersicht (S. 732—737), indess mehr in referirender Absicht und zumeist mit tadelndem Urtheil, als mit dem kritischen Interesse hervorzuheben, was Baader demungeachtet für den positiven Ausbau der Wissenschaft geleistet. Erlauben Sie mir, einiges darüber nachzutragen, wenn es auch nur wäre, um meine vorhergehenden Behauptungen näher zu begründen.

Ich sehe dabei ab von Baader's Lehre über den immanenten Process des göttlichen Lebens und seines ewigen Sichoffenbarwerdens im göttlichen „Ternar" und von den weitern daran gereihten Entwickelungen. Diese Geheimnisse des innern göttlichen Wesens liegen für mich durchaus jenseit aller Speculation, welche den „anthropocentrischen" Standpunkt nie aufgeben darf, noch weniger jemals ihn zu überschreiten vermag. Ebenso wenig kann ich mich seiner Hypothese anschliessen von einem „Abfalle" Lucifer's sammt seiner Engelwelt, der treugebliebenen Engelwelt gegenüber, sowie von seiner unheilvollen Wirkung auf den Menschen und auf die gesammte Natur, welche erst dadurch und seitdem raumzeitlich und materiell geworden sei. Diese Lehre hat ihren Ursprung in einer mythisch aufs mannichfachste ausgestalteten Menschheitstradition von einem Abfalle des Menschen von Gott, der wie ein „Fluch"

auf ihm laste, als „Erbsünde“ von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanze und alles Böse im Menschen und in der äussern Natur verschuldet habe. Es ist dies die älteste und ursprünglichste Deutung des tiefliegenden Gefühls im Menschen von dem „Nichtseinsollenden“ vielfachster Art, welches sein eigenes Innere bedrückt und welches die Aussenverhältnisse ihm unablässig bereiten. Es ist sozusagen der unschädlichste Ausdruck für jenen unwillkürlichen Pessimismus, dessen Gefühl ein sehr erklärliches und berechtigtes ist, indem es gerade das tiefste Räthsel des Menschendaseins berührt. Dies Gefühl ist zugleich insofern sogar ein gesundes, in gewissem Sinne ethisch berechtigtes zu nennen, indem es den Ursprung und die Quelle jenes „Nichtseinsollenden“ keineswegs in das Absolute, in Gott selber verlegt, es nicht für etwas Ursprüngliches oder Nothwendiges hält (wie dies der moderne, philosophisch sich nennende Pessimismus zu behaupten sich erdreistet), sondern für ein solches, welchem durch Gott selber Wiederherstellung, „Erlösung“, bereitet sei.

Für die Wissenschaft selbst kann indess jene mythisch-traditionelle Form von keiner andern Bedeutung sein, als dass sie auch in dieser Hülle den innern Wahrheitsgehalt zu entdecken sucht. An sich selbst enthält derselbe für die Wissenschaft ein ernstes, schwerwiegendes, sogar schwieriges Problem, welches aber nur gelöst werden kann auf dem Wege einer objectiven, streng voraussetzungslosen Forschung, durch immer tieferes Eindringen in die wahre Beschaffenheit der Dinge, nicht aus transscendenten Voraussetzungen.

Hier nun weiss die Naturwissenschaft nichts von einem Fluche, der auf der Natur laste, und von einer Materialisirung derselben durch die Sünde des Menschen. Und der Anthropologie kann eine solche Deutung um so weniger genügen, als sie die Möglichkeit jener behaupteten Wirkung völlig im Dunkel lässt und auf die wirklichen, höchst mannichfachen Probleme, welche hier sich aufdrängen, nicht

eingeht. Dagegen muss ich die Gesammtauffassung des menschlichen Zustandes in seiner factischen Unmittelbarkeit, wie Baader sie gibt, höchst bedeutsam und tiefbelehrend finden. Ich lege daher den höchsten Werth darauf, dass die dort angeregten Gesichtspunkte auch jetzt noch der Aufmerksamkeit der anthropologischen Forscher nicht entgehen.

Es zieht sich nämlich der Grundgedanke durch seine ganze Lehre hindurch, dass es mit dem gegenwärtigen Zustande des Menschen „nicht mehr res integra sei", dass ein tiefer Zwiespalt bestehe zwischen dem, was seine ursprüngliche (göttliche) Bestimmung gewesen, und was jetzt sein factisches Verhalten biete. Und zwar dies nicht nur in objectiver Weise, für einen etwa draussenstehenden Beobachter, sondern für das eigene Bewusstsein des Menschen, für sein Gefühl und sein Urtheil über sich selbst. Daher die verzehrende Unruhe seines Daseins, das Verlangen nach einer niemals erreichten Befriedigung, der ganze Tantaluszustand, der sein dem Irdischen zugewandtes Leben verzehrt. Dies alles wird für Baader der Grund, an die religiöse Tradition vom Sündenfall in der Geisterwelt, wie abgeleiteterweise im ersten Menschen anzuknüpfen, welche von ihm weiter ausgeführt und mit seiner ganzen Naturphilosophie und Schöpfungslehre in Zusammenhang gebracht wird. Man kann die Thatsache aufs vollständigste anerkennen, ja Baader es danken, mit solcher Energie auf ihre universelle Bedeutung im Menschen hingewiesen zu haben, ohne seiner Auslegung derselben und der daraus erflossenen allgemeinen Theorie beizutreten. Denn der Ursprung und Charakter Dessen, was man das „Nichtseinsollende" im Menschen nennen kann, ist ein so verschiedenartiger, so sehr bedürftig genau zu sondernder Erklärungsweisen, dass mit jener summarischen Auskunft kaum etwas gewonnen, kaum etwas wirklich erklärt ist.

Dagegen bin ich gedrungen, der „Ethik" Baader's,

d. h. seiner Lehre von der Wiederherstellung des Menschen, meine volle Beistimmung zu widmen. Ja ich sehe in ihr sogar ein jetzt höchst nöthiges Correctiv für die Irrthümer der Gegenwart, welche glaubt, mit stolzem Selbstgefühl zu einer „gottlosen", von allen religiösen Beziehungen abgetrennten Moral sich bekennen zu dürfen und darin den Triumph der Wahrheit und das Bedürfniss der Zeit zu sehen. Baader's Ethik ist dagegen durchaus auf religiösem Grunde gebaut und er hat damit (mögen andere denken, wie sie wollen) das einzig Richtige getroffen.

Begreiflicherweise soll dies nicht bedeuten, weder für ihn noch für uns, dass die Ethik zur Begründung ihrer Lehren religiöser Motive und ihrer Autorität sich bediene, dass sie Betrachtungen über göttlichen Lohn oder Strafe in den Kreis ihrer Gründe ziehe, um ihren „Vorschriften" Nachdruck zu geben. Dergleichen, wie Mahnung oder Abmahnung, gehören überhaupt nicht mehr in den objectiven, rein betrachtenden Stil der Ethik. Diese ist die Lehre vom Grundwillen im Menschen, von Dem, was er eigentlich erstrebt in den unmittelbar noch verworrenen Trieben und Zwecksetzungen seines Wesens. Dieser Grundwille ist aber nicht der blos menschliche, empirisch erklärbare, ebenso in seiner Verwircklichung nicht durch blos menschliche Kraft zu erreichende, sondern er ist ein ewiges, aufs eigentlichste „apriorisches" Wollen in uns, welches uns erst vollendet, indem es uns von der Selbstsucht befreit. Der Antheil des Subjects am sittlichen Processe ist nur der vorbereitende einer steten Entselbstung, der Erhaltung des stets thatbereiten „guten Willens". Ueber ihn kommt erst die Erfüllung, das Positive der sittlichen Idee, welche nirgends ein abstractes oder ungewisses ist, sondern sich als „eingegeben" bewährt mit unverkennbarer sittlicher Evidenz („Pflicht"). Und so handelt im Sittlichen nicht blos der subjective Einzelwille, sondern durch ihn hindurch der ewige Wille des Guten, d. h. ein „mehr als Menschliches", was

sich als solches auch entschieden genug dem menschlichen Bewusstsein („Gewissen") ankündigt. So ist das Subject, durch das Medium seines Willens hindurch, eins mit „Gott" geworden; denn diese hohe Bezeichnung hier anzuwenden, Gott nicht blos als ein abstractes Absolute, oder einen unbewussten Urgrund zu denken, ergibt sich als innere Nothwendigkeit des Denkens selber; so gewiss es der erreichbar höchste Begriff, der ethische, vom absoluten Wesen ist, ihn als den Wirker des „Guten" zu bezeichnen. Jene Einheit aber kann nur vollendet, das Subject in ihr befestigt, ihrer gewiss, durch sie „glücklich" sein, wenn es dieselbe zum Bewusstsein und zu lebendigem Gefühle erhebt, d. h. wenn sie in ihm die Gestalt der Religion gewonnen hat. Jede Moralität ist kalt, unlebendig, ihrer eigenen Fortdauer nicht sicher, wenn sie nicht von religiöser Begeisterung getragen wird.

Diese Sätze oder Andeutungen aus meinem „System der Ethik" mögen trotz ihrer Kürze genügen, um zu bezeichnen, worauf es hier mir ankommt. Es ist einerseits die höchst nöthige Hinweisung darauf, dass Religion nicht von Theologie oder Dogmatik abhängig sei, — denn sittliches Handeln bedarf keiner dogmatischen Formeln; — andererseits gilt es aber auch der Bekämpfung des landläufig verbreiteten Wahns, als ob ohne Religion in jenem tiefern und echten Sinne der Mensch sittlich zu sein vermöge oder, was Dasselbe bedeutet, überhaupt seine Vollexistenz erreichen könne.

Für das Recht dieser Auffassung ist nun Baader zu seiner Zeit entscheidend in die Schranken getreten; und es ist an dies Verdienst gerade jetzt zu erinnern, selbst nach der eigenthümlichen Richtung, in welcher er jener Wahrheit Ausdruck gegeben. Denn er hat auch hier an bestimmte theologische Lehren angeknüpft, diese aber doch in eigenthümlicher, tiefsinniger Weise ausgedeutet. Die wahre, d. h. die religiöse Ethik ist jene, welche erkennt, „dass Gott,

welcher das Gesetz gibt, es auch in uns erfüllt". (Vortrefflich und von weitreichender Bedeutung!) Den Mittelpunkt der ganzen Ethik bildet ihm daher der Begriff der Versöhnung. Diese aber setzt Entzweiung voraus, Unangemessenheit des menschlichen Willens dem göttlichen Gebote gegenüber. Der Ursprung derselben kann nur auf einem „Sündenfall" beruhen, durch welchen der Mensch von Gott, d. h. „dem Elemente, von welchem er lebt", sich loszumachen versuchte. Darum lastet jetzt Gott auf ihm als Gesetz und Gebot, und der Mensch, der zu Gottes „Mitwirker" bestimmt war, ist nunmehr blos sein „Werkzeug" geworden. Aber zugleich hat er damit die Fähigkeit verloren, sich selbst wiederherzustellen, was nur durch Gott und dessen Kraft geschehen kann, indem er selbst mit dieser Kraft in ihn eintritt. „Der gefallene Mensch bedarf des sich entäussernden, mit ihm auf ein Niveau sich stellenden Gottes"; und so beginnt die Menschwerdung zugleich mit dem Falle des Menschen.

Wenn daher in der ersten Schöpfung (vor dem Falle) Gott der „Vater" allein sich offenbarte, des „Sohnes" und des „Geistes" Wirken dagegen im Verborgenen blieb: so ist nach dem Falle der Sohn der eigentlich Wirkende, aber zugleich auch der Leidende; denn mit dem Abfall des Menschen beginnt schon dies Leiden. In der zweiten Schöpfung (der gegenwärtigen Weltepoche) ist daher der Sohn so sehr der Mittelpunkt aller Geschichte, dass es der eigentlichen Wahrheit nach gar keinen andern Inhalt derselben gibt, als die Erlösungs- und Offenbarungsgeschichte. In Jesus (dem Sohne Maria's) tritt nun der Sohn äusserlich sichtbar mitten in die Geschichte hinein, und in ihm erscheint der Mensch, wie er eigentlich sein sollte, der neue Adam, das Urbild des Menschen und das Vorbild für uns. Man kann dies eine Menschwerdung des moralischen Gesetzes nennen; aber es ist durch die reale Verwirklichung in Christus nicht mehr Gesetz, sondern es ist inneres Leben, eine im

Menschen wirkende Kraft geworden. Dadurch begreift sich, wie von der Person Christi durch Mittheilung („Infection“) eine physisch heilende, ethisch erlösende Wirkung ausgehen könne über die ganze Menschheit. (Deutung der „Eucharistie“ in diesem Sinne, aber auch der Heilungs- und Wunderkraft Christi, weil in ihm die ursprünglich dem Menschen verliehene Macht über die Natur wiederhergestellt sei.)

Das Ziel wie der Erfolg jenes Erlösungsprocesses beruht aber darauf, die „Ichheit“, nicht das „Ich“, das Sichselbstwollen, nicht das Selbst, untergehen zu lassen; und darum ist auch die „Askese“, als äusserliche Vorübung dazu, nicht zu verwerfen. Sie ist, richtig erkannt und angewandt, ein Demüthigen, Sichunterwerfen der Selbstsucht unter das göttliche Gebot, woraus endlich die positive Versöhnung mit ihm, die freie Liebe desselben und damit der Zustand der Vollendung („Seligkeit“) erreicht wird, welcher eben Reintegration, Wiederherstellung des Ich in sein ursprüngliches Wesen ist. Hierin liegt aber zugleich die eigentliche Garantie der Unsterblichkeit; denn damit wird zugleich ersichtlich, dass jedes Menschenindividuum, gleichwie es (urbildlich) zur Wiederherstellung und Erlösung befähigt und dazu bestimmt ist, eben darum auch schlechthin unersetzbar sein müsse in der geschlossenen Totalität der Menschengattung. (Belege und weitere Ausführung dieser Sätze in Baader's Werken gibt Erdmann, a. a. O., S. 622—628.)

Nicht ohne Bedacht habe ich mir erlaubt, diese ergänzenden Züge zur Charakteristik Baader'scher Speculation Ihrer Darstellung derselben hinzuzufügen. Sie zeigen meines Erachtens: dass die mythologisirende Tradition, an welche er anknüpft, gar wohl fähig sei, im Sinne einer tiefen, ethischen und religionsphilosophischen Wahrheit erfasst zu werden; denn sie enthält aufs entschiedenste, worauf es hier gerade ankommt. Und es muss namentlich einem Theologen, der Sie sind oder waren, sogar von einigem Werthe sein, in apologetischem Interesse darauf hingewiesen zu werden.

Zudem kann man, näher betrachtet, die ganze Lehre von dem ursprünglichen Abfalle Lucifer's, wie vom dadurch veranlassten Sündenfalle Adam's annehmen oder als philosophisch unerweisbar auf sich beruhen lassen, ohne für Begründung des eigentlichen Wahrheitsgehaltes dieser tiefsinnigen Sätze eine Lücke zu lassen oder ihrem Gehalte eine nothwendige Stütze zu entziehen.

Denn es ist, vom philosophischen Standpunkte und nach billigem Masstabe beurtheilt, keine Differenz von entscheidender Bedeutung, wenn das Ursprüngliche, aber Vorbewusste, verborgen Wirkende und darum stets Gesuchte und Ersehnte vom Menschen auf den Standpunkt seiner Unmittelbarkeit und Facticität unter dem Bilde eines schon dagewesenen, gleichfalls factischen Zustandes, eines verlorenen Paradieses, eines durch eigene Schuld verscherzten goldenen Zeitalters gefasst wird. Ja es ist sogar zu behaupten, dass jenes den Menschen tief durchdringende Gefühl der Entzweiung, der Unbefriedigung mit seinem unmittelbaren Zustande nicht eindringlicher und zugleich fasslicher für sein gläubiges Bewusstsein sich darstellen kann, als durch die gleichsam historische Auskunft, dass er verloren habe, was ihm ursprünglich bestimmt war. Mir ist dies nur einer der zahlreichen Belege von dem tiefen Wahrheitsgehalte, der in jenen Bildern und Ausdrucksweisen der religiösen Tradition niedergelegt ist. Dies hat jedoch, wie Sie sehen, nicht das Geringste gemein mit der bekannten Formulirung des Verhältnisses zwischen Religion und Speculation, wonach jene nur „in der Form der Vorstellung" dasselbe enthalte, was diese sodann in der Form des freien gereinigten Denkens darbiete. Hier ist nicht die Rede von einem allgemeinen theoretischen Uebergange aus „Vorstellung" in „Begriff", von einem „dialektischen Processe", sondern das tiefergriffene Gefühl prägt durch unwillkürlich erregte Phantasiethätigkeit seine religiöse Evidenz in einem Bilde ab, welches jenem Gefühle den völlig erschöpfenden Ausdruck

verleiht und ihm zugleich einen versöhnenden Abschluss bietet. Dies ist nicht blos das poetisch Geniale, sondern das menschlich Wahre aller echten, d. h. aus unwillkürlicher Eingebung des Gefühls hervorgegangenen Sagenbildung, und kein grosses Ereigniss, keine gewaltige Geisteserregung zeigt uns die Geschichte bis in die neuern Zeiten, an die nicht die Sage fortdichtend in solcher Weise sich angeschlossen hätte.

Sie selbst rügen streng Baader's Anlehnung an Tradition und katholisches Kirchendogma, ohne dies zu berücksichtigen, ebenso die historischen Bedingungen (Vaterland und Jugendbildung), aus denen sein Geist zu der hohen Selbstständigkeit sich entwickelte, in welcher wir dennoch ihn finden. Zugleich aber ist seine Hauptautorität Jakob Böhme, der durchaus protestantischen Geistes von der eigentlichen Orthodoxie seiner Kirche höchstens geduldet, nicht anerkannt war. Und so erging es in diesem Betreff auch Baader. Ueberdies dürfte man behaupten, dass man alle jene dogmatisch kirchlichen Beziehungen und mythischen Anknüpfungen von Baader's Lehre abstreifen könnte, ohne dass Geist und Charakter derselben verloren ginge oder nicht in geläuterter Form fortzuwirken im Stande wäre.

Möchte doch sein würdiger Vertreter und Nachfolger, Franz Hoffmann, recht bald sein Versprechen erfüllen, Baader's Lehre, frei von jenen exoterischen Beziehungen, in rein wissenschaftlichem Zusammenhange darzustellen. Die in ihr liegenden Anregungen würden dadurch erst recht hervortreten und der wissenschaftlichen Verseichtigung der Zeit ein heilsames Gegengewicht bieten. Vorläufig, und bis dieser Wunsch erfüllt ist, hat er indess durch die Sammlung und Herausgabe seiner kritischen Arbeiten*) uns reichhaltige Gelegenheit gegeben, die Tiefe und den Umfang Baader'scher

---

*) „Philosophische Schriften von Dr. Fr. Hoffmann“ (Erlangen, A. Deichert; Band I, 1868; Band II, 1869; Band III, 1872).

Ideen kennen zu lernen. Diese Kritiken, welche zugleich in ihrer Gesammtheit eine fast vollständige Geschichte der neuern und neuesten Philosophie enthalten, sind von einem so überlegenen Standpunkte entworfen, sind in den Gesichtspunkten, von welchen sie ausgehen, so zutreffend und meist so überzeugend, dass dieser Kraft und Vielseitigkeit des kritischen Urtheils gegenüber die gewöhnlich jetzt geübte philosophische Kritik in sehr verblasster Gestalt daneben erscheint. Es ist nun die schlimme Sitte des heutigen Parteiwesens, das ihm Unbequeme, Widerstreitende, mit dem Interdict des Ignorirens und Verschweigens tödten zu wollen, soweit man dies vermag. Auch die kritischen Arbeiten Hoffmann's scheint dies Loos getroffen zu haben; — aus erklärlichen Gründen. Denn die fest gewordenen Lieblingsmeinungen der philosophischen Tagesliteratur bekämpft er mit eindringender Schärfe und mit seltener Unerschrockenheit. Da wird einem Fernerstehenden, der zwar grosser Verehrer, nicht aber Anhänger Baader's ist, es erlaubt sein, die Unachtsamen auf den hohen Werth jener Leistungen aufmerksam zu machen.

Fast noch weniger kann ich mich befriedigt fühlen durch Ihre Auffassung der Krause'schen Philosophie. Sie stellen dieselbe weit zurück; ich muss sie als von wesentlicher Bedeutung für die Gegenwart betrachten, und darum bin ich verpflichtet, auch hier diese Differenz unserer Urtheile zur Sprache zu bringen. Sehr bedauern musste ich ausserdem, dass Sie es nicht unter Ihrer Würde fanden, die ganz unberechtigten Spöttereien anderer über die von ihm erfundene deutsche Wissenschaftssprache, über die Pedantereien seines Formalismus u. dgl. noch nachträglich mit einer Art von Behagen sich anzueignen, wie sie seit geraumer Zeit statt alles tiefern Eingehens auf den Geist und Inhalt seiner Lehre

vernommen worden sind. Der edle Denker hat während seines Lebens das herbe Geschick ungerechter Miskennung, und was vielleicht noch schlimmer, äusserer Nichtbeachtung ertragen müssen. Jetzt, nachdem dessen treue und begeisterte Schüler seine Werke gesammelt haben, verscheucht man die Leser durch die Tradition ihrer Ungeniessbarkeit und ihres geringen Originalgehaltes.

Ich kann dies weder für gerecht noch für zutreffend halten. Ich glaube dem gewissenhaften Forscher, dem hochsittlichen Charakter eine ganz andere Stellung geben zu müssen. Und dies geschieht nicht jetzt zum ersten mal. Schon in meinen frühesten kritischen Schriften habe ich ihm, und zwar aus denselben Gründen, wie gegenwärtig, die gleiche Bedeutung Schelling und Hegel gegenüber zu vindiciren gesucht, welche ich jetzt behaupte.*)

Ein zwiefaches Verdienst ist bei ihm zu bezeichnen, welches noch in voller Geltung besteht und woran zu erinnern bleibt, wenn auch eingestanden werden darf, dass die volle, in allen Theilen gleich gelungene Ausführung seiner Hauptgedanken damit nicht behauptet werden soll, wenigstens nicht von meiner Seite.

Krause hat richtig und scharf die beiden Zielpunkte bezeichnet, welche ein Ueberschreiten des Schelling-Hegel'schen Standpunktes, überhaupt ein Ablenken von der nächsten Vergangenheit und deren Einseitigkeiten bedingen, in welche auch die Gegenwart noch vielfach verwickelt ist. Zuerst ist es der Grundgedanke, in echt Kantischem Geiste von der „Selbsterkenntniss des Ich“ auszugehen und erst von diesem sichern Punkte aus zur Untersuchung über das absolute Princip vorzudringen. Und bei diesem methodi-

---

*) „Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie“ (Heidelberg 1832), S. 232 fg. „System der Ethik: erster kritischer Theil“ (Leipzig 1850). „Chr. Fr. Krause“, S. 233—276.

chen Anfange mit einer sorgfältig begründeten Erkenntnisslehre wird es wol für alle Zukunft sein Bewenden haben, wenn überhaupt noch von besonnener Speculation die Rede sein soll. Der „anthropocentrische“ Augpunkt (wie ich ihn nenne), den keine Wissenschaft, auch nicht die speculative, jemals zu überschreiten vermag, dessen Beachtung allein vor tumultuarisch entworfenen Hypothesen bewahrt, ist damit zu entschiedener Anerkenntniss gelangt. Krause's Lehre gehört darum, ihrem Geiste und ihrer Intention nach, der neuen philosophischen Epoche, der Gegenwart an.

Sodann hat er ebenso scharf auf das Grundgebrechen der pantheistischen Weltansicht in allen ihren Formen und Ausgestaltungen hingewiesen. Es besteht, aufs einfachste ausgedrückt, darin, dass der Pantheismus über das πᾶν, den Begriff der blossen Totalität (des All, Universum), niemals hinauskommt; denn er vermag nicht zu erklären, wie diese Totalität dazu gelange, zugleich ἕν zu sein; vielmehr behaupte er dies blos oder postulire es, gestützt auf die allerdings factisch durchwaltende Weltharmonie. Der Pantheismus wird daher durch die Betrachtung abgewiesen, dass „Urwesen nicht ein blosses Vereinwesen alles dessen sein könne, was in ihm ist“; sondern dass es, eben um als Vereinwesen denkbar zu sein, nur als „Selbst“, als selbstbewusste Einheit, „Selbstinnesein“, gedacht werden könne. „Das Selbstinnesein Gottes ist sein seliges Selbstbewusstsein oder seine selbstbewusste Seligkeit. Darum ist man berechtigt, ihn unendliche, unbedingte Persönlichkeit, Vernunftperson zu nennen, obgleich man besser thäte, solcher (anthropomorphischer) Bezeichnungen sich zu enthalten, die unedle Beziehungen mit sich führen.“ Hieran schliesst sich der sehr bedeutende, weiterer Ausbildung würdige Gedanke: dass „das Selbstinnesein Gottes nicht vom menschlichen Selbstinnesein erst abstrahirt sei, dass letzteres vielmehr seinen eigenen Grund nur in jenem haben könne und nur ihm ähnlich sei“. Ein Gedanke, der an den tiefsinnigen

Ausspruch Fr. Baader's erinnert und eigentlich dasselbe bezeichnet: „intelligo, quia intelligor".*)

So hat Krause klar erkannt, warum der letzte, einzig zutreffende, weil erst volle Einsicht gewährende Erklärungsgrund dafür, dass die Welttotalität dem Effecte nach Eines, ein in Harmonie Erhaltenes sei, ein „System', ineinanderwirkender Kräfte und Beziehungen, nur im Begriffe einer absoluten Intelligenz, eines All- und Selbstbewusstseins des Urgrundes gefunden werden könne. Damit hat er zugleich richtig den Weg bezeichnet, im streng festgehaltenen Begriffe der „Immanenz" selbst die Nothwendigkeit einer „Transscendenz" des Urgrundes aufzuweisen. Ich werde Veranlassung haben, im weitern Verlaufe diesen wichtigen Lehrpunkt noch einmal zu berühren.

Nicht mindern Werth hat die Krause'sche Philosophie aber auch dadurch für mich, dass sie vom tiefsten ethisch-religiösen Geiste durchdrungen ist, ohne doch im mindesten Theologisches oder Dogmatisches in sich aufzunehmen, kurz ohne eine philosophisch verbesserte Theologie (Dogmatik) geben zu wollen. Es ist wol nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass dies gerade die Klippe geworden, an welcher die Lehren Hegel's und die des spätern Schelling gescheitert sind. Und auch mein unvergesslicher Freund Weisse hat sein grosses und gedankenreiches Werk einer „philosophischen Dogmatik" fast nur dadurch dem wissenschaftlichen Publikum unzugänglich gemacht, weil er darin Philosophisches und Theologisches zu verschmelzen suchte. Jeder der beiden angesprochenen Theile lehnte diese Mischung ab; und dabei wird es wol bleiben müssen. Denn

---

*) Ich verweise wegen des Vorstehenden auf eine lehrreiche Abhandlung des leider zu früh verstorbenen ausgezeichneten Schülers von Krause: Professor Lindemann „Ueber Krause's Philosophie" in meiner „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie", Bd. XV, S. 52 fg. (1842), worin Lindemann mit sorgfältigem Eingehen auf die Entwickelungsgeschichte des Krause'schen Systems jene Gedanken lichtvoll hervorhebt. Weitere Belege dafür gibt Erdmann, a. a. O., S. 655.

die Theologie ist eine historische, historisch-kritische Wissenschaft, mit eigener dadurch ihr auferlegter Forschungsmethode. Sie muss die Speculation ein für allemal unbeeinflusst lassen.

Frei von allen diesen Beziehungen hat sich Krause gehalten; und dennoch ist ihm die „Grundschauung des Wesens", die Idee Gottes, der Mittelpunkt aller objectiven Wahrheit, wie auch aller systematischen Gliederung der Wissenschaft. Ebenso ist ihm die „Wesensinnigkeit" (das Gottesbewusstsein) der Mittelpunkt des wahren Erkennens (in der „Grundwissenschaft", Philosophie), des wahren Fühlens (daraus seine Aesthetik) und des wahrhaften Wollens (dies das Princip seiner Ethik). Es ist das Wollen der „innern Gerechtigkeit", welche ihren Ursprung in Gott hat für jedes (endliche) Wesen. Sie stammt aus der gottverliehenen Eigenthümlichkeit dieses Wesens und macht sein „Lebwesentliches" aus, welches, von dem Wesen selber nun dargelebt, seine Sittlichkeit wird. Das Sittliche ist die eigene gottverliehene Natur des menschlichen Willens, das in seinem Darleben „Wesentliche". Das „innere" und das „äussere" Recht sind die nähern Bedingungen, welche aus jenem Begriffe des „Lebwesentlichen" für alle Verhältnisse des „Vereinlebens" hervorgehen. Aus dem innern Rechte ergibt sich das äussere jedes Wesens; und die fortschreitende Vollendung des „Staates" besteht darin, immer mehr sich also zu organisiren, dass allmählich jedem Wesen dies aus seiner innersten Individualität hervorgehende äussere Recht zutheil werde. — Hiermit ist auch nach meiner Ueberzeugung (und den Beweis davon hat meine eigene „Ethik" in ihrer Ausführung der „Güterlehre" gegeben) das einzig rechte Ziel gezeigt, welchem die ganze Menschheitsentwickelung nach einem innern, ewig waltenden Gesetze langsam, aber sicher sich zubewegen muss.

Ich kann mich nicht enthalten, den Schluss meiner im Jahre 1850 geschriebenen Kritik der Krause'schen Lehre

hier auszuheben, weil er vollständig noch auf die Gegenwart zu passen scheint.*) „Das Krause'sche System verdient zu einer grössern Wirkung und Anerkenntniss zu gelangen als bisher. Diese wird zwar kaum darin bestehen, dass in seiner unterscheidenden methodischen Form «eine Schule sich bilde», wie man dies zu bezeichnen und zu hoffen pflegt, sondern darin, dass seine leitenden Ideen frei gestaltend in die Wissenschaft und in die Behandlung ihrer praktischen Fragen aufgenommen werden, welches ihnen um so eher zutheil werden kann, als sie bisjetzt wenigstens nicht in die ausschliessenden Schul- und Parteigegensätze verwickelt sind, welchen unser übriges wissenschaftliches Leben auf eine so lähmende Weise verfallen ist."

Im Rückblick auf das Vorgehende ist mir wol eine apologetische Bemerkung über mich selbst gestattet, die zugleich eine Forderung, einen Wunsch in sich schliesst. In den kritischen Bemerkungen über die Systeme unserer philosophischen Vorgänger war ich bemüht, das Positive, Bleibende und darum Fortwirkende in ihren Leistungen stärker hervorzuheben, als dies in der gewöhnlichen, für „parteilos" oder für „objectiv" gehaltenen Kritik zu geschehen pflegt, welche zumeist blos referirend sich verhält. Dennoch halte ich diese Art von Kritik weder für förderlich noch für eigentlich gründlich, ja nicht einmal für „parteilos" oder „objectiv". Denn gerade die gerechte Parteilosigkeit und Objectivität kann nur darin gefunden werden, für das Tüchtige, Gelungene, bleibend Werthvolle Partei zu ergreifen innerhalb des Mangelhaften, welches jedem menschlichen Bestreben sich anfügt, jenes zur Geltung zu bringen, dies der Ver-

---

*) „System der Ethik: erster kritischer Theil", S. 275 fg. Eine Erwägung des weitern Inhalts dieser Kritik wird mich übrigens von dem Verdachte einseitiger Ueberschätzung jener Lehre freisprechen, da ich dort deutlich gezeigt zu haben glaube, in welchen Punkten weder ihr Princip noch ihre methodische Ausführung mir genügend erscheint.

gessenheit zu überlassen. Und so möchte ich das Vorstehende zugleich als einen Versuch bezeichnen, wie ich wünschte, dass man die Denksysteme beurtheile, um von ihren Leistungen wie von ihren Mängeln die Anregung weitern Forschens zu gewinnen, statt der gewöhnlichen kurzsichtigen und unproductiven Kritik, welche umgekehrt es für ihre Aufgabe hält, an die Mängel und verletzbaren Stellen sich anzuklammern, um zu zeigen, wie sehr man selber über sie hinaus sei. Jene positiv fördernde Kritik zu üben war ich stets bemüht; die andere erfreut sich grösserer Beistimmung; und irre ich nicht, so steht sie jetzt gerade in wirksamster Blüte. Sehen wir indess genauer zu, was sie selbst Neues und Positives zu bieten vermöge, so ist ein bedeutendes Misverhältniss nicht zu verkennen. Indem sie in ihrem positiven Wiederaufbau der Wissenschaft nur Originales zu erzeugen behauptet, vermag sie zumeist doch nur Früheres, zum Theil schon besser Geleistetes in kaum verändertem Gewande vorzubringen. Dies mit Beispielen zu belegen wäre nicht schwer, wenn es nicht besser dem Urtheil der Kundigen überlassen bliebe. Hier sei es nur ausgesprochen, um meine Behauptung zu motiviren, welche das Folgende genauer zu begründen hat, dass ich die nächste Fortbildung deutscher Speculation, den wirklich neuen Fortschritt an einer ganz andern Stelle suche, als wo die neuesten Vertreter derselben ihn gefunden zu haben meinen.

Drittes Sendschreiben.

Die philosophische Gegenwart.

Ich habe im Vorhergehenden, vielleicht nicht ganz genügend, aber in offenbar parteilosem Sinne einige „Rettungen" älterer Denker gewagt. Dadurch vorbereitet wird es jetzt mir gestattet sein, meine eigene „Rettung" zu versuchen, und die einiger anderer mir näher verbundener Forscher. Doch ist es, wie eben der Rückblick auf das Vorhergehende lehrt, durchaus kein blos persönliches oder Partei-Interesse, welches ich dabei vertrete. Es ist vielmehr meine tiefste, zugleich wohlgeprüfte Ueberzeugung, dass eine stetige, gesicherte Fortbilduug der deutschen Speculation lediglich auf dem Wege und in der Richtung gelingen könne, welche schon Kant bezeichnet und angebahnt, welche jedoch sehr verschiedener Ausbildung fähig ist, und auf der ich selbst einige Schritte vorwärts gethan zu haben glaube.

Warum ich aber dabei gerade von mir zu sprechen Veranlassung finde? — Die Antwort darauf scheint mir natürlich und nicht weit zu suchen.

Ein jeder Forscher darf am Schlusse einer langen Laufbahn dem Wunsche Raum geben, der Mit- und Nachwelt ein klares, authentisches Bild seines eigentlichen Strebens und

Leistens zu hinterlassen, gegenüber den mancherlei theils unvollständigen, theils irreführenden Urtheilen, welche die verschiedenen Parteien über ihn gefällt. Er hat wenigstens Anspruch darauf, bei dem Endurtheil über ihn, selber gehört zu werden, ohne dass dies als Anmassung ausgedeutet werden könnte. Denn es lässt sich erwarten, dass bei einiger Besonnenheit er selbst über das eigentliche Ziel seines Strebens klarer gewesen sei, als die neben ihm Stehenden und mit fremdem Blick ihn Betrachtenden. Indess kann schlechthin keiner dabei sich dem Bekenntniss entziehen, dass ein bedentender Rückstand bleibe zwischen Dem, was er eigentlich wollte, und Dem, was er wirklich vollbrachte. Das Bewusstsein dieser Differenz, die grösser oder kleiner sein kann, die aber niemals unserm Gefühle sich unbezeugt lässt, ist eben der nothwendige Ausdruck der Bedingtheit und der Schranke, in welche jede eigenthümliche Begabung, gerade darum, weil sie dies ist, sich eingeschlossen fühlt. Sie bedarf deshalb der Ergänzung durch andere; sie stimmt zugleich zur Selbstbescheidung und Demuth. Und doch ist eben dies Gefühl der Eigenthümlichkeit zugleich das Einzige, was unserm Streben Werth und Befriedigung verleiht, dessen klare Erkenntniss den zugewiesenen „Beruf" uns ergreifen und energisch behaupten lässt. Beides daher: Eigenthümlichkeit und Ergänzung, gehört unzertrennlich zusammen; und wer dies tief erkennt, wird ohne Selbstüberhebung kaum irregehen in der Stellung, die er sich anzuweisen hat. Aber ebenso wäre es nur feige Selbstbescheidung oder heuchlerisches Demuthszeugniss, wenn man eine „Ergänzung" durch Dasjenige sich bieten liesse, was man entschieden als seicht und verwerflich erkannt hat.

Es liegt etwas tief Charakteristisches, ja Entscheidendes in dem, was zuerst den einzelnen zur philosophischen Forschung treibt, sie ihm sogar als Bedürfniss aufnöthigt. Was für mich dies Treibende und Nöthigende war, darüber habe

ich schon einmal berichtet.*) Des Folgenden halber hebe ich den Grundgedanken Dessen hervor, was ich dabei suchte, und was ich auch gefunden zu haben die feste Ueberzeugung hege (a. a. O., S. 33 fg.).

Es ist aufs einfachste ausgedrückt, als Forderung wie als erreichtes Ziel, die volle Harmonie geistigen Lebens und Wirkens, die völlige Eintracht zwischen Gemüth und Erkenntniss, wie zwischen dem Gesollten und Gewollten. Gar sehr hatte ich Gelegenheit, das unselige Loos derjenigen kennen zu lernen, die nach einem berühmt gewordenen Worte Fr. H. Jacobi's, in stetem Schwanken „zwischen zwei Wassern schwimmen", dem des „Glaubens" und dem des „Verstandes", und welche gleich ihm diesen Zwiespalt durch ihr Leben zu tragen verurtheilt sind. Mir selbst stand es fest, wenn auch zunächst nur als Forderung, dass er ausgeglichen werden müsse, somit auch es könne.

Dürfen wir nun leugnen, wenn wir einen Blick auf die unmittelbarste Gegenwart werfen, dass eben jener früher leise sich meldende Zwiespalt gerade jetzt zur trennenden Spaltung geworden sei, welche in den kolossalsten Dimensionen unser ganzes religiöses, wissenschaftliches und sociales Leben durchzieht? Theilweise Compromisse, halbe wechselseitige Zugeständnisse helfen nichts; das hätte man an ihren verfehlten Versuchen erkennen müssen. Sie geben nur ein factisches, aber unwiderlegliches Zeugniss davon, dass eine solche innere Zwietracht dem Menschenwesen unerträglich, dass sie im universalsten, wie im tiefsten Sinne nur das „Nichtseinsollende", zu Ueberwindende sein könne. Darum ist zu zeigen — dieser Beweis kann aber wol zugeständlich nur die Sache des „Verstandes", der freien Forschung sein, — dass in Wahrheit ein solcher Zwiespalt gar

---

*) „Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik" (Leipzig 1869), I. Band: „Bericht über meine philosophische Selbstbildung", S. 3—60.

nicht besteht, dass vielmehr der menschliche Geist auch in freibewusster Erkenntniss muss besitzen können, woran zu „glauben“, d. h. dem zu vertrauen (Glauben ist „Vertrauen“, Fides, unwillkürliches Ueberzeugtsein) er durch ein unwiderstehliches Begehren hingedrängt wird. Gerade dies und durchaus nur dies ist das Ziel meiner wissenschaftlichen Bestrebungen. Und da einmal von „Ganzen“ und von „Halben“ im Kreise der Wissenschaft die Rede war, so kann ich nur den Ganzen, Entschiedenen zugesprochen werden; aber nicht blos den Halben, Unentschiedenen gegenüber, sondern weit mehr noch im Kampfe gegen diejenigen angeblich „Ganzen“, welche in trauriger Selbstverstümmelung der Halbheit der Negation sich in die Arme werfen, um mit dem Verzicht auf den besten Geistesgehalt des Menschen, welchen allein zu erforschen der Mühe lohnt, als ganze und als kühne Denker sich begrüssen zu lassen.

Darum kann ich auch nicht zugeben oder stillschweigend dahinnehmen, wenn Dasjenige, was nach meiner Ueberzeugung den einzig rechten Weg aus diesen Irrnissen zeigt, was überhaupt geeignet ist, der gesammten Speculation einen neuen Aufschwung, wie erweiterte Gesichtspunkte zu geben, von einer bedeutenden Autorität als ein blos beiläufiges Nachspiel der philosophischen Vergangenheit beurtheilt wird. Und dies ist es, ausdrücklich sei es bekannt, was mir nicht in polemischer, sondern in defensiver Absicht, Veranlassung zu den nachfolgenden Bemerkungen gegeben. Sachlich kann ich darin um so kürzer mich fassen, als ich dabei auf ältere Erklärungen und namentlich auf meine letzte Schrift*) mich zu berufen das Recht habe.

Sie sprechen sich (S. 901 fg.) über die Wendung der neuern Speculation zum „Theismus“, und zwar zum ethi-

---

*) „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung“ (Leipzig 1873).

sehen, und über seine Vertreter in zwar lässlicher, aber keineswegs zutreffender Weise aus.

Nach Ihrem Berichte hätte innerhalb der Hegel'schen Schule, als Rückschlag gegen die negative Kritik der „linken Seite" derselben, eine Gruppe von Männern sich „abgezweigt", welche das System des Stifters im Sinne einer „positiven Philosophie" umbilden und dadurch jene „Versöhnung des Glaubens mit Wissen herbeiführen wollen, welche Hegel mislungen sei". Als ihre „Stifter" und „Hauptwortführer" werden Weisse und mein Name genannt, denen sich dann eine Reihe von andern Denkern (Ulrici, Chalybäus, Carriere, J. U. Wirth u. a.) zugesellt hätten. Das gemeinsame Band sei gewesen, gewisse religiöse und ethische Ueberzeugungen zu retten, welche durch die Hegel'sche Philosophie bedroht schienen. Im besondern seien drei Hauptfragen in Betracht gekommen: die theologische, die anthropologische, und bei einem Theile jener Männer auch die christologische. In der Theologie soll die Persönlichkeit Gottes gewahrt, dabei aber die Begriffe der Transscendenz neben der Immanenz gerettet, Theismus und Pantheismus „verknüpft" (?) werden. Die Lösung dieser Aufgabe zeigte sich indess um so schwieriger, je ernster man es damit nahm; wobei „sich namentlich Weisse (aber mehr oder weniger auch die andern, welche mit ihm die Persönlichkeit mittels der Trinitätslehre zu construiren versuchten) zu sehr seltsamen, an die späteste Form der Schelling'schen Speculation anknüpfenden Vorstellungen verleiten liess". Was die anthropologische Frage betrifft, so handelte es sich hier vor allem um die Unsterblichkeit, „die aber Weisse und auch Fichte (?) auf einen Theil des Menschen beschränken wollte". In Fichte's Metaphysik „spielen, wenigstens in der spätern Zeit, die Urpositionen eine grosse Rolle, welche das Wesen der endlichen Dinge in ewiger Weise enthalten und den idealen Stoff bilden sollen, aus dem Gott die Welt schuf" (S. 903).

So weit der vollständige Inhalt des über die theistischen Denker von Ihnen Berichteten. Dies sehr summarische Referat ist nun nicht geradezu unrichtig, aber so unvollständig und unbestimmt, so bis zum Unkenntlichen abgeschwächt, dass es als Quelle und Autorität für die künftige Geschichtsschreibung der Philosophie benutzt, geradezu die Bestrebungen jener Männer und ihr eigentliches Ziel, ebenso den relativen (grössern oder geringern) Werth ihrer Leistungen völlig in Schatten stellen müsste. Sehr fern bin ich dabei, — und es ist meine aufrichtige Meinung — diese Mängel Ihrer Darstellung aus irgendeiner Parteiabsichtlichkeit Ihrerseits herzuleiten. Sie sind mir blos der Beweis, dass es Ihnen nicht der Mühe werth erschien, in den Werken jener Männer etwas genauer sich umzusehen. Deshalb gestatten Sie mir wol, in diesem Betreff das Factische hier vollständiger und zugleich authentisch festzustellen.

Nach Ihrer Darstellung gehörten wir eigentlich zu der innerhalb der Hegel'schen Schule verbliebenen besondern „Gruppe" der sogenannten „rechten Seite". Wir kämen demnach als Geistesverwandte neben Göschel, Gabler, Russ, Conradi, Bruno Bauer in seiner ersten Periode, unter den Theologen etwa neben Marheineke zu stehen. Und das wegwerfende Urtheil, welches Sie Selbst über diese Richtung in der Hegel'schen Schule fällen (S. 897), gilt consequenterweise vollständig auch für uns.

Dies alles verhält sich nun in Wahrheit ganz anders; und darüber irrezugehen war kaum möglich, da Weisse und ich, welche Sie die Stifter und Hauptwortführer jener Richtung nennen, gleich bei unsern ersten Erklärungen ausdrücklich bezeichnet hatten, dass und warum wir uns ausserhalb des Hegel'schen Standpunkts stellen müssten, keine „Abzweigung", sondern Gegner desselben seien.

Auch war diese Gegnerschaft keineswegs eine willkürlich gesuchte oder aus Ostentation hervorgegangene, wie gehässige Deutungen es uns schuldgaben. Denn bei der

begünstigten Stellung, deren damals die Hegel'sche Schule als geschlossene Partei sich erfreute, und nach den äussern Erfolgen, welche sie dieser Parteiorganisation verdankte, war es die schlimmste Wahl, die wir treffen konnten, und eine notorische Unklugheit, deren Folgen wir lange zu tragen hatten.

Dennoch war der innere Erfolg in der Hauptsache ein entscheidender. Nicht blos äusserlich und vor dem grössern Publikum war die unbedingte Autorität der Hegel'schen Lehre durchbrochen; sondern wissenschaftlich und sachlich machte sich immer mehr die Ansicht Bahn, dass gerade in den Punkten, welche wir als die schadhaften bezeichnet hatten, eine Umbildung der Lehre nöthig sei. Diese Punkte (ganz abweichend von Ihrem Bericht) betrafen ein Dreifaches: die unkritische und blos postulirte Behauptung einer „Identität von Denken und Sein"; infolge deren das „reine Denken" in seiner „dialektischen Selbstbewegung" die „objective Wahrheit" aus sich zu entwickeln vermöge. Der ganze pantheistische und antiindividualistische Geist des Systems sodann, welcher principiell nur durch den Beweis von der Wahrheit und Realität der „Individuation" widerlegt werden kann. Endlich die Nachweisung der Folgen, welche die consequente Durchführung jenes einseitigen Princips für die besondern Lehren des Systems gehabt habe: in Betreff des Begriffes vom Absoluten, als nicht der absoluten Persönlichkeit, sondern des unendlichen Personwerdens im Menschen; in Betreff des abstract ungenügenden, unvollständigen, aufs eigentlichste oberflächlichen Begriffes vom „Endlichen", als dem „daseienden", darum stets sich selbst aufhebenden „Widerspruche"; zuletzt in Betreff des menschlichen Geistes, als einer gleichfalls sich aufhebenden, vergänglichen Gestalt des absoluten Geistes, als der in seiner Menschwerdung unendlich „übergreifenden Subjectivität".

Eine erschöpfende Kritik des Systems von diesem Standpunkt, zugleich die früheste in der Reihe dieser

Kritiken, enthalten meine „Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie“ (erste Auflage, 1829, zweite sehr vermehrte und verbesserte Auflage, 1841, mit einer genau quellenmässig gearbeiteten Darstellung der Lehre in allen ihren Theilen, S. 782—1033). Dass diese Kritik eine zutreffende und überzeugende gewesen, wird mir dadurch bewiesen, dass meine Deutung des Sinnes und der Consequenz von Hegel's Lehre seitdem in den nichthegel'schen Kreisen notorisch die anerkannte und herrschende wurde; und dass eben damit der Sturz des Hegel'schen Systems entschieden, das Bedürfniss einer Weiterbildung der Speculation anerkannt war. Diesen Thatbestand leugnen oder ignoriren zu wollen, ist nicht statthaft; denn er ist historisch anerkannt, auch von solchen, welche zu Hegel's Schule sich bekennen. Ich darf nur an Erdmann's sehr verdienstvolle Darstellung der philosophischen „Neuzeit“ erinnern („Grundriss der Geschichte der Philosophie von J. E. Erdmann. Zweiter und letzter Band: Philosophie der Neuzeit“, Berlin, zweite Auflage, 1870). Und auch Sie Selbst können nicht umhin, dieselben Einwände gegen Hegel's Lehre hervorzuheben und Ihre Beistimmung dazu wenigstens durchschimmern zu lassen, welche ich in jenem Werke zuerst ihr entgegenstellte.

Auch Weisse hat, wiewol nicht ganz aus denselben wissenschaftlichen Motiven, seine Trennung von Hegel und die Gründe derselben schon bei seinem ersten Hervortreten („System der Aesthetik“, 1830) aufs bestimmteste ausgesprochen und nachher diese Trennung nur verschärft und radicaler durchgeführt in seinem eigenen Systeme.*) Er

*) Das Nähere darüber mit Anführung der Stellen aus Weisse's Werken in meinen „Vermischten Schriften“ (1869), Bd. I. „Mein wissenschaftliches Verhältniss zu Chr. H. Weisse“, S. 61—81. Auch muss ich wegen meines eigenen Verhältnisses zu Weisse, von welchem in Kürze nachher, auf die weitern Ausführungen daselbst verweisen (S. 82—117).

fand den Grundmangel der Hegel'schen Lehre darin, dass sie die Vernunft, die „absolute Idee“ als solche, und nur die Vernunft, zum Principe des Ganzen gemacht habe. Denn die Vernunft, die absolute Idee, wie Hegel sie in seiner „Logik“ dargestellt, sei nur das in sich geschlossene System der ewigen Formenwelt, „die an sich leere Totalität der Kategorien“, kurz dasjenige, was Weisse seinerseits das „negativ Absolute“ nennt. Und der eigentliche Fehler Hegel's besteht nach ihm eben darin, dass er „dies an sich leere Formabsolute“ zum Wesen und zur Wahrheit von allem Dasein, zum eigentlichen Realen gemacht habe.

Ich selbst — beiläufig sei es bemerkt — war mit dieser Auffassung und Deutung von Hegel's Lehre keineswegs einverstanden. Ich machte den Freund in einer kritischen Beantwortung seiner „Sendschreiben“ an mich auf das Gezwungene und Gewagte seiner Behauptungen über das Princip Hegel's aufmerksam, der wirklichen Ausführung des Systems gegenüber, und suchte statt dessen meine Auffassung der Hegel'schen Lehre zu vertreten, welche durchaus mit derjenigen übereinstimmte, die von der „linken Seite“ der Schule vertreten wurde. Ich gab dieser vollständig recht in ihrer Deutung der Sätze des „Meisters“ als der einzig consequenten, aufrichtigen und klaren. Ebendies jedoch entzweite mich aufs tiefste mit dem ganzen Princip und liess mich andere Bahnen aufsuchen. Aber auch Weisse blieb seiner Ueberzeugung getreu und verfolgte seinen Weg nur um so entschiedener. Dass aus dieser kritischen Differenz für uns beide zugleich eine verschiedene Ansicht über die nächsten Aufgaben der Philosophie, namentlich der Metaphysik, erwachsen müsse, verbargen wir uns nicht; auch nicht dem Publikum gegenüber. Und so waren wir dem Ausgangspunkte sowie dem letzten Ziele nach Einverstandene oder Gesinnungsgenossen, ohne im Ganzen dadurch in der

freien Ausbildung unserer eigenthümlichen Ueberzeugungen uns beengen zu lassen.*)

Was nun Weisse auf seinem Wege der Speculation als neue und eigenthümliche Gabe zugebracht, das finde ich in den bisherigen kritischen Werken, soweit ich dieselben kenne, auch in dem Ihrigen, nur sehr ungenügend bezeichnet. Und doch verlohnt es sicherlich der Mühe, demjenigen näher zu treten, was ein so gewissenhafter und tief überzeugter Forscher, ein so energischer und ausdauernder Charakter, bei so reichen und vielseitigen Studien, wie wir dies alles in ihm vereinigt erblicken, leisten wollte und der Hauptsache nach auch geleistet hat. Nur in einem einzigen kritischen Werke, auf welches überhaupt erneuert hinzuweisen mir Pflicht scheint, in K. Fortlage's „Genetischer Geschichte der Philosophie seit Kant"**) finde ich eine zutreffende Charakteristik von Weisse's speculativer Gotteslehre. Aber sie konnte nur auf seinen ältern Werken fussen: der „Idee der Gottheit", Dresden 1833, und den „Grundzügen der Metaphysik", Gotha 1835, während die Lehre auch in diesem Theile späterhin wesentliche Modificationen und Erweiterungen erfuhr.

Ich selbst lege deshalb für den gegenwärtigen Zweck einer Charakteristik seiner Hauptgedanken nicht seine ältern Schriften, auch nicht sein grosses theologisches Werk: „Philosophische Dogmatik" (1856—62) zu Grunde, sondern seine spätere, mehr übersichtlich gehaltene, aber reifste Darstellung in der Ersch-Gruber'schen „Allgemeinen Encyklopädie der Wissenschaften und Künste", S. v. „Gott" (Erste Section, LXXV, S. 365 fg.).

„Alle Erkenntniss übersinnlicher Dinge ist für den menschlichen Geist in doppelter Weise bedingt: zuerst durch die Immanenz des Vernunftabsoluten (als unendlicher, in

*) Die literarischen Belege dafür a. a. O., S. 80.
**) Leipzig, Brockhaus, 1852, S. 336 fg.

einem Cyklus schlechthin nothwendiger Denk- und Daseinsformen) in diesem Geiste; sodann durch religiöse Erfahrung, welche durch Geschichte ihm zutheil wird und durch eine Steigerung innerhalb dieser Geschichte sich immer mehr in ihm vollendet.“

Die Idee jenes Absoluten in rein theoretischer und rein vernunftnothwendiger Weise aufgefasst, ist daher scharf zu unterscheiden vom Begriffe der „Gottheit“, weil dieser von sittlichen und praktischen Beziehungen unabtrennlich ist, welche in jener Idee an sich noch nicht enthalten sein können. Ein Beweis für das Dasein Gottes würde daher wesentlich den Zweck haben zu zeigen, „dass die Verbindung der Idee des Absoluten mit dem Principe der Sittlichkeit unumgänglich sei“.

Schon hier sei bemerkt, dass ich diese Gedankenwendung Weisse's für ebenso entscheidend in Bezug auf seine Behandlung der metaphysischen Probleme halten muss, als charakteristisch für den Geist und das letzte Ziel seiner ganzen Lehre. Und in diesem Ziele gerade stimmen wir beide überein; über den begründenden Weg zu demselben sind wir verschiedener Meinung. Es ist bei Weisse der nämliche Grundgedanke, welcher mich behaupten liess — in directem Gegensatze wider allen Pantheismus, wie im Unterschiede von Dem, was ich „naturalistischen“ Theismus nennen zu dürfen glaubte, dessen theilweise Züge ich in Schelling's späterer Lehre entdeckte: — dass nur der „ethische“ Theismus die höchste, die ausgebildeste, die allein befriedigende Gestalt desselben sei. Mit Weisse indess im Wege der Begründung übereinzustimmen, hinderten mich vollständig meine erkenntnisstheorethischen und methodologischen Grundsätze; und ich hatte dessen ihm gegenüber kein Hehl.

Aber auch jetzt noch liegt für mich eine der grossen Principienfragen, nach denen sich die glückliche Fortbildung der Speculation für die Gegenwart entscheidet, in der Durch-

führung jenes **ethisch** theistischen Gedankens. Von der Gefahr der Versumpfung in Materialismus und Nihilismus ist sie gründlich nur zu retten, wenn der „Beweis für das Dasein **Gottes**“ vollendet, d. h. wenn die Idee eines „zwecksetzenden“ Absoluten in der Natur, einer allgegenwärtig sich kundgebenden „sittlichen Weltordnung“ im menschlichen Bewusstsein, wie in der Weltgeschichte, **thatsächlich** dargethan wird. Deshalb wird es erlaubt sein, ja ich darf es als den Hauptzweck der vorliegenden Gelegenheitsschrift bezeichnen, jene Gesichtspunkte weiter zu verfolgen, und genau dabei zu scheiden, was Weisse für jene Aufgabe geleistet und was mir dabei vorbehalten blieb.

Weisse an seinem Theile entwickelt jenen Begriff des Absoluten, als der „Daseinsmöglichkeit“ alles Wirklichen, weiter dahin: derselbe sei keineswegs ein leerer, inhaltsloser; vielmehr schliesse er eine Mannichfaltigkeit von Bestimmungen in sich, welche ohne selbst ein Wirkliches zu sein, dennoch insgesammt aller Wirklichkeit „als Gesetze, als Formen, mit Einem Worte: als durch eine ewige Nothwendigkeit gezogene Grenze ihrer Möglichkeit“ zu Grunde liegen.

In diesem Begriffe einer Urmöglichkeit liegt nach Weisse zugleich der Gedanke eines Absoluten, als „eines höchsten oder letzten Möglichkeitsgrundes für alles Wirkliche, sowol der Gottheit selbst, als der gesammten endlichen Dinge“. Zugleich glaubt er darin das einzig Wahre und bleibend Wahre des „ontologischen Beweises“ zu finden. Ich musste der letztern Behauptung widersprechen und versuchte bei dieser Veranlassung auf kritisch historischem Wege den wahren Sinn und die bleibende Bedeutung jenes Beweises in anderer Richtung festzustellen.*)

Aber ganz abgesehen von diesem kritischen Bedenken,

*) „Vermischte Schriften“, a. a. O., S. 83—93.

erhebt sich hier die Frage: wie Weisse von jenem Begriffe der Urmöglichkeit zu dem der Wirklichkeit, „sowol Gottes als der endlichen Welt“, den „speculativen Uebergang“, die Vermittelung im „metaphysischen“ Denken gefunden habe? Um es kurz zu sagen: hier, in diesem nicht gehörig begründeten und auf diesem Wege auch niemals begründbaren „Uebergange“ liegt die schadhafte Stelle, sowol der spätern Schelling'schen Unterscheidung zwischen „negativer“ und „positiver“ Philosophie, wie der Weisse'schen Lehre. Der Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, des „Quid“ und des „Quod“, wie Schelling sich ausdrückt, beruht auf einem künstlichen Reflexionsacte, auf einer an sich berechtigten, aber subjectiven Unterscheidung unsers Denkens, welche wir nicht im mindesten das Recht haben überzutragen in die reale Sphäre der objectiven Welt, und am allerwenigsten das Recht, eine solche Unterscheidung im „Absoluten“, im göttlichen Wesen selbst anzunehmen. Der natürliche, durch das „Gegebene“, in welchem ja die philosophischen Probleme liegen, uns vorgeschriebene Gang der Betrachtung ist vielmehr der umgekehrte, von diesem „gegebenen“ Wirklichen sich zur „Idee“ des Urwirklichen zu erheben, in welcher eben damit auch der Grund und der Inbegriff aller „Möglichkeiten“ (ewigen Wahrheiten) für die endliche Welt und für unser Denken derselben enthalten sein muss. Diesen einzig berechtigten, weil allein besonnenen und gründlichen Erkenntnissweg habe ich selbst unverbrüchlich verfolgt, und ihn zu vertreten nach allen Seiten hin scheint mir auch jetzt noch ein dringendes Bedürfniss.

Auf welche Art Schelling bei jenem „Uebergange“ sich geholfen, gehört nicht hierher. Ich habe in meiner Abhandlung „Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus“, 1856*), dies hinreichend

*) Wiederabgedruckt in den „Vermischten Schriften“, Bd. I, S. 265—339.

beleuchtet. Weisse hat sich in diesem Betreff mit charakteristischer Kürze also erklärt: „Was liegt näher als die Annahme, dass diese Urmöglichkeit, um aus ihrem Schose eine Wirklichkeit zu erzeugen, sich selbst wird denkend ergreifen, sich ihrer selbst und eben damit dessen, was in ihr als möglich gesetzt ist, bewusst werden müssen?“ Wir ergänzen diesen jedenfalls ungenauen Ausdruck in Weisse's eigenem Sinne dahin: das „absolute Subject“, das „Ur-Ich“, dessen Annahme er dabei stillschweigend voraussetzt, habe sich durch einen Reflexionsact, ganz analog dem menschlichen, in seiner blossen Möglichkeit „denkend“ ergriffen, um dieselbe von seiner Wirklichkeit zu unterscheiden. So ist Weisse wenigstens freizusprechen von der Hegel'schen Unart, metaphysische Kategorien, namentlich blosse Eigenschaftsbestimmungen eines unbewusst dabei vorausgesetzten Subjects, wie „absolute Idee“, „Vernunft“, „Denken“, ohne weiteres zu hypostasiren und mythologischen Persönlichkeiten vergleichbar, für sich selbst allerlei thun und bewirken zu lassen.

Dagegen beachtet er nicht, abgesehen von anderm Bedenken, dass jener Reflexionsact im Absoluten, wenn er auch als erwiesen zugegeben werden wollte, doch unmöglich einem realen Uebergange von „Möglichkeit“ zu „Wirklichkeit“ im göttlichen Wesen, ja einer „Genesis des Urbewusstseins“ gleichgestellt werden könne, um dadurch sich „zum Herrn über die in ihm enthaltene Daseinsmöglichkeit erst zu machen“. Vielmehr muss es bei der auch sonst folgenreichen Behauptung verbleiben: dass eine reale Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nur bei dem endlichen Wesen denkbar bleibt, welches, eben als endliches, den Uebergang von seiner Möglichkeit in Wirklichkeit in letzter Instanz nur aus dem Urgrunde, als dem Urquell aller Wirklichkeit, schöpfen kann, für welchen ebendarum jene ganze Unterscheidung völlig unanwendbar bleibt. Dass gleicherweise damit auch der Gegensatz eines „Form-

absoluten“ und „Realabsoluten“ nicht im Sinne einer vom Philosophen selbstbeliebig angestellten Unterscheidung, sondern als objective Bestimmung für das Absolute selbst, vollständig dahinfällt, bedarf kaum noch besonderer Erwähnung.

So viel, was zunächst Weisse's eigene Lehre betrifft! Aber auch in anderm Betracht halte ich diese Erörterung nicht für überflüssig. Denn nicht blos bei Schelling seit seiner Abhandlung „über die Freiheit“ (1809), sondern auch bei andern Denkern dieses Kreises finden sich Behauptungen analoger Art, von einem „Gegensatze“ im göttlichen Wesen, von einer „realen Genesis“ und „Selbstentfaltung“, die eben die endliche Welt erzeuge, und Aehnliches dieser Art. Ich selbst konnte nicht umhin, allem Dergleichen stets mit dem einfachen, aber völlig entscheidenden Einwande entgegenzutreten, „dass wir von unserm unüberschreitbaren anthropocentrischen Standpunkt aus davon schlechthin nichts wissen können“. Dass damit auch eine Reihe anderer Fragen, die einer unserm Bewusstsein transscendenten Region angehören, indirect sich erledige, davon wird in weiterm Fortgange noch mehrfach die Rede sein müssen.

Weisse seinerseits argumentirt nun weiter also, — und ich freue mich von hier aus beistimmend ihn begleiten zu können, weil er nunmehr nach einzig wahrer Methode vom Gegebenen zurückschliessend zur Idee des Absoluten aufsteigt: — Zu dem Erweise, dass jene zunächst blos als Möglichkeit gesetzte Selbstergreifung des Absoluten im Selbstbewusstsein wirklich sich vollzogen habe, bedarf es nothwendig des Rückblickes auf die empirische Thatsache, dass in Zeit und Raum wirklich Etwas existirt; — „wäre dies Etwas auch nur das eigene empirische Selbst des Individuums, welches diese Betrachtung anstellt“. Denn schon diese Einzelexistenz würde zureichen, um die „Urthatsache“ zu beweisen, „dass jenes Absolute aus seiner Verschlossenheit herausgegangen sei zu einem raumzeitlichen Dasein;

und dass diese Urthatsache ihrerseits nicht denkbar wäre, ohne dass ein Ur-Ich, ein Urbewusstsein gesetzt werden müsse, dies hat uns der *ontologische* Beweis gezeigt".

Die Folgerung aus der empirischen Existenz, sagt Weisse, kann man mit dem Namen des *kosmologischen* Arguments bezeichnen. Aber sogleich fügen sich hier Gedanken an, welche dem *teleologischen* Argumente verwandt sind.

So wenig wir nämlich die Grundthatsache der Existenz einer endlichen Welt *überhaupt* aufgeben können, ebenso wenig können wir unbeachtet lassen, dass darin zugleich noch eine andere Grundthatsache mitenthalten sei: die Thatsache *innerer*, den endlichen Dingen im Einzelnen, wie dem ganzen Weltzusammenhange eingepflanzter *Zweckmässigkeit*. (Weisse bezeichnet damit den Begriff „*immanenter Teleologie*", in seinem höchst wesentlichen Unterschiede von dem gewöhnlich angewendeten empirischen Begriffe der Zweckmässigkeit: — ein Unterschied, welchen freilich die antiteleologischen Himmelsstürmer noch immer nicht begreifen in ihrer sinnlosen Polemik gegen den Zweckbegriff!)

Wir müssen weiter daher auch dem innern *Grunde* und den nähern *Bedingungen* nachforschen, welche einen solchen allgemeinen Zweckzusammenhang und das im Weltganzen uns vor Augen liegende „System" von Zwecken und Mitteln an sich *möglich*, und für uns *denkbar* machen. Die Prämissen dazu sind aber schon in Demjenigen gegeben, sagt Weisse, was das kosmologische und das ontologische Argument uns darbot. „Soll Gott in der Schöpfung und Leitung des Universums als ein nach selbstgesetzten Zwecken handelnder, diese Zwecke durch freierwählte Mittel verwirklichender *Wille* erkannt werden: so muss auch in seinem *ursprünglichen* Wesen, d. h. nach Obigem in seinem vorweltlichen Bewusstsein und Selbstbewusstsein eine solche *Zweckbeziehung* erkannt werden. Die ursprüngliche

That der Selbsterfassung im Bewusstsein muss daher zugleich als ein teleologischer Process im Wesen der Gottheit gefasst werden.“ — — „Wie zufolge des Gesetzes der reinen Vernunftnothwendigkeit, welches in der Idee des Absoluten enthalten und durch philosophische Speculation aus ihr zu entwickeln ist, Gott, falls er ist, nur sein kann als Zweck seiner selbst, Zweck der idealen, in unendlicher Mannichfaltigkeit sich ausbreitenden Thätigkeit, aus der sein einheitliches Selbst hervorgeht: auf ganz entsprechende Weise kann, zufolge desselben Gesetzes, eine endliche Welt nur sein als Inbegriff von Selbstzwecken, welche durch jenen obersten Selbstzweck mit Bewusstsein gesetzt, d. h. gewollt werden. Auch die Verwirklichung dieser Zwecke ist an Mittel gebunden, den Mitteln analog, durch welche die Wirklichkeit des Urzwecks bedingt ist. Sie ist gebunden an ein Gedankenleben, welches wie dort nach dem Urzwecke hin, so hier von dem Urzwecke ausgeht, in beiden Richtungen aber den Inhalt der ewigen Nothwendigkeit abspiegelt in einem Elemente, welches nicht selbst ein nothwendiges, sondern ein freies, nicht ein abstractes und unveränderliches, sondern ein unendlich bewegtes und fliessendes ist.“

Was im Verlaufe dieser Beweisführung abermals an jene transscendenten Ueberschwenglichkeiten erinnert, welche wir oben ein für allemal ablehnen mussten, lassen wir hier billig beiseite, weil sie die Wahrheit der Begründung im Ganzen nicht beeinträchtigen und so an ihren Ort gestellt werden können. Die Thatsache „innerer“, den endlichen Dingen im Einzelnen, wie im ganzen Weltzusammenhange eingepflanzter Zweckmässigkeit, auf welche sich Weisse beruft, genügt hier vollkommen, um den Schluss zu begründen, dass das Absolute in Bezug auf die endliche Welt nur als Zwecksetzendes zu denken sei, sammt all den weitern Folgerungen, welche in dieser hochwichtigen Bestimmung enthalten sind.

So viel, behauptet Weisse, lässt sich schon aus reiner Vernunftnothwendigkeit erkennen, theils über die Idee der Gottheit, theils über die Grundbeschaffenheit einer endlichen Welt, falls es eine solche gibt. In Bezug auf die Wirklichkeit der Zwecke in dieser endlichen Welt bedarf es jedoch des Rückblickes auf die Erfahrung.

Und hiermit werden wir sogleich auf die höchste Thatsache, auf die „religiöse Erfahrung", speciell auf die „christlich-religiöse Erfahrung" verwiesen. Denn allein in der grossen, sittlich-religiösen Gemeinschaft aller Vernunftwesen, von welcher wir durch die christliche Religionserfahrung Kunde haben, kann die Teleologie des Weltdaseins, des Naturlebens wie des Geisteslebens, ihre Vollendung finden. Den höchsten Zweck alles Daseins in der blossen Existenz vernünftiger Wesen, des Menschen auf der Erde, anderer Geistergeschlechter vielleicht auf andern Weltkörpern finden zu wollen, wie die gewöhnliche Physikotheologie behauptet, genügt keineswegs. Er kann nur in dem Begriffe der Gemeinschaft dieser Vernunftwesen, und zwar der Gemeinschaft durch ethisch-religiöse Gesinnung gefunden werden. Denn nur die „höchste Weltthatsache" kann uns Antwort geben auf die Frage, wie der Begriff der Teleologie im Weltdasein sich bewähre. Weisse legt mit höchstem Recht entscheidenden Werth auf diesen Gedanken; auch ist er der leitende Faden, der durch seine „philosophische Dogmatik" sich hindurchzieht.

Es versteht sich von selbst, dass ich diese letzte Gedankenwendung des Freundes stets mit innigster Beistimmung begrüsst habe, wo mir nur Gelegenheit gegeben wurde mich darüber zu erklären. Sie einigt uns wahrhaft trotz unserer methodologischen Differenzen; und mit erneuertem Nachdruck muss ich daher auch hier auf den entscheidenden Werth hinweisen, den sein eben angeführtes theologisches Werk für jeden nicht nur theologischen, sondern philosophischen Forscher dadurch besitzt, dass es jenen allgemei-

nen, zugleich allentscheidenden Gedanken zum Mittelpunkt hat. Dieser ist die echte Blüte, wie die reifste Frucht des Idealismus. Er scheidet uns bis auf die Wurzel ab, richtig erwogen und in allen Consequenzen erschöpft, vom Pantheismus in jeglicher Gestalt, wie von den zweideutigen Elementen eines „naturalistischen" Theismus, dem Schelling auch in der letzten Gestalt seines Systems nicht völlig entsagt hat. Er leitet endlich uns zurück in die feste Continuität der gesammten philosophischen Entwickelung von Platon an durch das Mittelalter hindurch bis auf Leibniz, ja bis auf Kant, der in seinem grossartigen Gedanken einer „Ethikotheologie" uns nur dasselbe Ziel zeigte, in der Neuzeit zu Franz Baader, zu Krause, zum Theologen Schleiermacher, während auf seinem philosophischen Standpunkt dies grosse Princip mehr im Hintergrunde bleibt. Und gerade in demselben Sinne habe ich den Ausspruch gewagt, dass nur im „ethischen Theismus" der letzte Schleier gehoben werden könne vom Räthsel der endlichen Welt und des Menschendaseins.

Dennoch ist dies die Grenze einer unbedingten Beistimmung, wenigstens von meiner Seite, zu der Art und Weise, wie bei Weisse der ethische Theismus sich einführt. Und es scheint mir sogar hoch von nöthen, diese Differenz ins Klare zu stellen, um den Theismus in dieser Gestalt von den eigentlich ihm fremden theologisch-dogmatischen Elementen abzuscheiden, welche seine philosophische Bedeutung nur zu schwächen, seinen universalen Werth zu beeinträchtigen vermögen. Und auch dieser Protest datirt nicht erst von heute; aber auch heute erscheint er nicht überflüssig bei den schwankenden Vorstellungen, welche über den eigentlichen Charakter jenes Grundgedankens noch immer obwalten, bei den Bekennern, wie bei den Gegnern desselben.

Der ethische Theismus schöpft seine Begründung nicht aus metaphysisch-theoretischen Erwägungen; ebenso wenig findet er seinen Beweis in theologisch-dogmatischen Begriffen

oder bedarf er einer Beglaubigung durch dieselben. Seine einzige und unversiegbare Quelle ist die religiöse Erfahrung, wie auch Weisse mit Schleiermacher richtig und zuversichtlich behauptete. Diese aber bedarf keines Zeugnisses aus zweiter Hand; denn sie selbst ist das Ursprünglichste und Erste, von welchem alles ausgeht, auch der Glaube an das Historische. Was daher an ihrem traditionellen Inhalte eines solchen Zeugnisses wirklich bedürfte, gehört ebendarum nicht mehr zum Wesentlichen und Unentbehrlichentscheidenden für den „Glauben". Die Täuschung über dies alles hat ihre Wurzel in der schon gerügten grundverderblichen Verwechselung, den „wahren Glauben" durch die Anerkennung gewisser dogmatischer oder historischer Sätze bedingt sein zu lassen, d. h. Theologisches an die Stelle der Religion setzen zu wollen. Dies war im Grossen und Ganzen bisher der Stand der Dinge. Seitdem jedoch Kritik und freiere Forschung die historischen Stützen der Theologie wankend gemacht, ist jenes Verhältniss von Grund aus erschüttert. Mit der preisgegebenen Autorität der theologischen Ergebnisse erscheint auch der Glaube mitpreisgegeben und im Innersten gefährdet. Da gilt es, das ursprüngliche und reine Verhältniss wiederherzustellen.

Ein eclatanter Beleg jener Folgen, welcher hätte belehren und warnen können, ist Strauss, dem mit seiner kritischen Bekämpfung der Theologie auch sein Glaube dahinschwand, für welchen er nachher, in seinem letzten, notorisch verfehlten Werke, ein dürftiges Surrogat sich ersinnen musste; — ist L. Feuerbach, welcher noch radicaler, aber consequenter, wenigstens in seiner ersten nachhegel'schen, noch nicht materialistischen Periode, richtig erkannte, dass der Ursprung und das Wesen der Religion eine psychologisch, nicht theologisch zu lösende Frage sei, darin freilich schwer irregehend, dass er sich einbildete, jene mächtigste und tiefgreifendste Menschheitsthatsache echt sensualistisch oder empiristisch für eine blosse Erfindung des

„selbstsüchtigen“ Menschengeistes zu erklären, der, was er wünsche und was seine Neigungen befriedigen könne, als „Gottheit“ verehre. Aber selbst dabei ist seine Kritik des religiösen Bewusstseins weit mehr antitheologischen als eigentlich antireligiösen Charakters. Wenn er den Zelotismus und die Unduldsamkeit bekämpft, den Aberglauben verklagt, der die freie Wissenschaft unterdrückt, welcher den Regungen der Menschenliebe sich verschliesst in frommer Verfolgungssucht, welcher die Sittlichkeit vergiftet, indem er sie in einen äusserlichen Ceremonialdienst verwandelt: so sind diese Anklagen nicht gegen das Wesen eigentlicher und echter Religiosität gerichtet, in deren eigenem Sinne er vielmehr das Wort führt, ohne es selbst zu wissen oder zu wollen. Es ist das theologische Element, der nie aufhörende „Kirchenstreit“ um Dogmatisches, dessen Folgen er bekämpft. Es war dies ein tiefgreifendes Misverständniss, eine ihm selbst verderbliche Einseitigkeit, die man wol seinem leidenschaftlich zu Extremen stürmenden Geiste zurechnen durfte. Aber er verleugnete darin doch nicht die ideale Natur des Menschen, sein für freie Sittlichkeit geschaffenes Wesen. Von hier aus wäre ihm noch immer die Rückkehr, die bessere Orientirung geblieben.

Erst später, als ihm der Mensch nur das Product dessen war, „was er isst“, hatte er sich unrettbar den Rückweg abgeschnitten zu jeder idealen, d. h. gründlichern Auffassung des Menschenwesens. Denn vom Materialismus gilt in vollem Masse die Inschrift der Dante'schen Hölle, dass wer ihm verfallen, ewig verzichten müsse auf die Rückkehr in die Region der „himmlischen Gestirne“, deren Wiederanblick den Dichter so entzückt bei dem Aufklimmen aus der „höllischen Tiefe“. —

Weisse indessen ist in der eigenen Gedankenentwickelung jener Vermischung des religiösen Gehalts mit Theologischem nicht völlig entgangen, und dies ist ein zweiter Grund meiner Abweichung von ihm. Er erinnert zunächst

zwar mit Recht daran, dass das „Absolute der reinen Vernunft“ noch nicht der „persönliche Gott“ sei, sondern nur die „Möglichkeit“ dieses Gedankens in sich schliesse. Dieser Begriff der Möglichkeit kann jedoch in doppeltem Sinne gefasst werden; und eben über die Deutung dieses Sinnes gehen er und ich in entgegengesetzte Auffassungen auseinander. Er denkt an eine objective Möglichkeit, als das Princip im Wesen der Gottheit selbst, aus welchem sich dieselbe zufolge eines Processes „realer Selbsterzeugung“ zur „Persönlichkeit“ erst fortbestimmt und solchergestalt seine an sich „unendliche“ Möglichkeit ein für allemal zur Wirklichkeit entschieden habe. Und der „speculative“ Beweis für das Dasein, nicht blos eines Absoluten, sondern der absoluten Persönlichkeit Gottes soll nach ihm in der Aufweisung (in der Nachconstruction) dieses „göttlichen Realprocesses“ bestehen. Er fällt ihm mit der Construction der „immanenten Wesenstrinität“ zusammen; — „denn nur der dreieinige Gott ist ihm der persönliche“.

Diese immanente oder Wesenstrinität spiegelt sich ab und wird „nachbildlich“ verwirklicht in der „Offenbarungstrinität“, für welche die von der kirchlichen Dogmatik gewählten Ausdrücke „Vater“, „Sohn“, „Geist“ eigentlich erst zutreffend sind. Weisse schliesst seine Gedankenentwickelung in nachfolgenden Sätzen ab:

„Der Menschensohn wird gezeugt und geboren, wie der ewige Logos, in einem Processe göttlicher Gedankenzeugung; denn er ist ein Gebilde, welches sich ohne vorgängiges Bewusstsein oder zuvor gefasste Absicht aus dem gottbefruchteten Schose der Gottheit emporringt. Der Geist, der göttliche und der gottmenschliche Wille, geht aus, so hier, wie dort, von dem Vater und dem Sohne, d. h. er entsteht zwar gleich ursprünglich mit dem Sohn aus dem Wesen des Vaters; aber er vermittelt sich zugleich durch das lebendige, schon vorhandene Selbstbewusstsein, durch

das rein göttliche, in der Sphäre des Vorweltlichen — durch das gottmenschliche des Menschensohnes in der geschichtlichen des Menschendaseins."*)

Diese Ausführungen mögen nun wol Werth und Bedeutung haben für den Theologen zur schärfern Bestimmung exegetischer und dogmatischer Sätze. Für eine speculative Religionsphilosophie, welche auf allgemein menschlicher, d. h. psychologischer Grundlage ruht, somit auch zur Feststellung der Grundbegriffe eines ethischen Theismus allein genügt, musste ich sie stets als unanwendbar, ja als ableitend vom wahren Ziele erklären. Und auch die „christliche Glaubenserfahrung" — Schleiermacher hat dies, denk ich, bis zur Evidenz gezeigt — bedarf solcher subtilen theoretischen Unterscheidungen nicht.

Um bei dem rein Speculativen oder Metaphysischen von Weisse's Beweisführung stehen zu bleiben, so ist deren Grundlage die folgende. Weil „Gott an sich selbst", seinem Wesen nach, „Zweck seiner selbst" ist, so muss der gleiche Process (abbildlich) auch in der endlichen Welt stattfinden und zwar unter analogen Bedingungen seiner Verwirklichung. Dies heisst dann „Deduction", „Ableiten" aus dem höchsten Princip: — ein Verfahren, in welchem Schelling, Hegel, die ganze neuere Speculation, wie Sie bei anderer Veranlassung sagen (S. 897) — allerdings „Merkwürdiges geleistet hat". Weisse scheint mir das Charakteristische desselben hier auf die einfachste Formel zurückgeführt zu haben.

Ich will nicht auf den offenbaren Cirkel in diesem Beweise noch besonders hindeuten, welcher doch nur, was er in der gegebenen Welt gefunden, nämlich Zweckbeziehung und innere Zweckmässigkeit, nun sofort auf das transscendentale Wesen Gottes überträgt; mit welcher Berechtigung,

*) Die Belege und die weitere Ausführung dieser Sätze, von meinen kritischen Bemerkungen begleitet, finden sich in den „Vermischten Schriften", a. a. O., S. 103—117.

bleibt dahingestellt; umgekehrt aber soll dennoch aus jener Bestimmung im göttlichen Wesen die Zweckmässigkeit des Weltganzen erst abgeleitet und begründet werden!

Ungleich wichtiger ist es mir, auch hier die scharfe Grenze zu bezeichnen, innerhalb deren allein, hier aber auch sicher und entscheidend, das teleologische Beweisverfahren Geltung hat und unantastbar besteht. Es begründet nicht den aus Hegel herübergenommenen Begriff Gottes als „des absoluten Zweckes"*), sondern lediglich und ausschliesslich den Begriff eines zwecksetzenden Absoluten in Bezug auf die endliche Welt, welche nur darum „Schöpfung" zu heissen verdient. Es begründet ihn lediglich daher für die endliche Welt und als letzten Erklärungsgrund ihres Daseins und ihrer Beschaffenheit. Niemals aber können wir die Berechtigung dieses Schlusses so weit ausdehnen, um eine „Nachconstruction" des innern göttlichen Wesens, vollends eine „trinitarische", oder dem Aehnliches darauf zu gründen.

Indess würde ich das Gefühl eines ernsten Vorwurfs kaum von mir abhalten können, mit einer vielleicht überflüssigen Polemik die Lehre eines tiefsinnigen, gesinnungsverwandten, persönlich mir befreundeten Forschers beleuchtet zu haben, wenn nicht eine tiefere, weiter reichende Absicht ihr zu Grunde läge. Es galt mir früher und es scheint auch jetzt noch nöthig, ein Doppeltes zu zeigen: zunächst wie die Vermischung rein metaphysischer und rein theologischer Elemente beiden Gebieten nicht zur Förderung, sondern zum Hemmniss gereiche, indem nur Halbheiten, Umdeutungen, aufgezwungene Compromisse die Ergebnisse solchen Bundes gewesen sind; wie aber andererseits der philosophische Theismus selbst nach seinem wahren und entscheidenden Charak-

*) Vgl. dessen Behandlung des teleologischen Beweises im „Anhange" seiner Religionsphilosophie (Werke, Bd. XII, S. 469, 470).

ter, d. h. eben als „ethischer“, einer solchen theologischen Unterstützung nicht bedürfe, sondern in seiner reinen selbstständigen Begründung das Zeugniss der Wahrheit an sich trage.

Aber noch mehr: erst nach dieser vollständigen Sonderung oder Grenzberichtigung können beide wahrhaft und erfolgreich sich wechselseitig unterstützen, erleuchten, bestätigen in ihrem eigenen und eigenthümlichen Werthe. Denn wer möchte verkennen, dass die „christliche Glaubenserfahrung“, gerade in solcher Reinheit und klaren Bestimmtheit, wie Weisse sie aufgefasst und zur Grundlage seiner „theologischen Dogmatik“ gemacht hat, theils als psychologische Thatsache, theils als historisch gewordene Weltreligion auch für die Speculation als solche von höchster Bedeutung und entscheidendem Interesse sei. Eine Psychologie und Religionsphilosophie, welche jener grossen Thatsache nicht gewachsen wäre, erwiese sich eben darum als unvollständig und zurückgeblieben, und eine „Philosophie der Geschichte“ würde mittelpunktslos und desorientirt im Blinden tappen ohne die Anerkenntniss ihrer geschichtlichen Bedeutung. Aber metaphysische Bestimmungen auf sie zu gründen halte ich für unstatthaft und kritiklos aus den schon dargelegten methodologischen Gründen.

Endlich erachte ich für geboten, jenen specifisch „christlichen“ Theismus, zum universalen, zum „humanistischen“ zu erweitern. Denn die tiefer gewonnene Einsicht von dem Gotteingegebenen und wahrhaft Providentiellen jeder echten Culturentwickelung — und eben diese Einsicht ist ja die reifste Frucht des Humanismus und der Geist derselben wird immer mehr sich Bahn brechen in der allgemeinen Bildung, — sie fordert auch die Anerkennung, dass durchaus nicht mehr der bisherige christliche Vorstellungskreis die einzige Erkenntnissquelle und der ausschliessende Massstab bleiben könne, um das Wesen und die Form der sittlich-religiösen Wahrheit danach zu bemessen.

Seine Gegner haben von einer „Selbstzersetzung" des alten, von der Nothwendigkeit eines „neuen" Glaubens gesprochen; — ein kurzsichtiger Irrthum! Wir bedürfen keines neuen Glaubens; wir bedürfen nur der Fortentwickelung des alten aus seinem ewigen, darum auch ewig neuen und neuerfrischenden Grunde. Soll das Christenthum zu dem sich verwirklichen, was es der Möglichkeit und dem welthistorischen Keime nach zwar ist, was ihm aber in seiner gegenwärtigen Gestalt durchaus noch gebricht, — zur universalen Weltreligion: so muss es sich allen Culturaufgaben und Bildungsrichtungen der Menschheit nicht nur gewachsen zeigen, sondern innerlich ihnen überlegen sein durch den Geist der Weihe und Heiligung, welcher von ihr aus (und nur die Religion vermag dies Höchste der Gesinnung überhaupt zu verleihen) jedes Leisten und Vollbringen, das unscheinbarste wie das mächtigste, dadurch adelt, dass es ihm den Stempel eigentlicher Religiosität, der Gewissenhaftigkeit und der Liebe aufdrückt. Wie weit dahinter zurückgeblieben noch das Urtheil wie die Praxis der gewöhnlich „Kirchlichen" sei, braucht wol nicht noch besonders erwiesen zu werden. „Man vergönne dem Christenthum endlich zu seiner angestammten Kraft sich zu erheben, als die reine Religion der Liebe hervorzutreten, und nichts Anderes sein zu wollen, als dies: dann wird es auch seine umgestaltende Allgewalt auf die Gemüther üben, den eingeborenen Keim der Liebe unwiderstehlich in ihnen zu wecken. Nur darum und nur insofern ist das Christenthum uns die absolute Religion, der Glaube der Zukunft, weil sie richtig gedeutet am Reinsten die Religion der Liebe ist."*)

*) „System der Ethik", 1853, II. 2, S. 425. Um hier keine Missdeutung zu befahren von zwei entgegengesetzten Seiten, der kirchlichen wie der gegenkirchlichen, ebenso um zu zeigen, welch einen reichen Geistesgehalt jenes Princip der „Liebe" in sich umfasse, muss es mir erlaubt sein, auf meine Ausführung in der „Ethik" (ebendaselbst: „Die Religion und die kirchliche Gemeinschaft", §. 176—187) zu verweisen.

Von diesen öffentlich geführten, lang sich dahinziehenden Verhandlungen haben Sie nun offenbar nicht die geringste Kunde gehabt; sonst hätten Sie gewissenhafterweise unsere Namen von Denen sondern müssen, welche Sie die „Positiven" nennen, und die Sie mit einer auch sonst nicht ganz zu rechtfertigenden, gegen den ruhigen Ton Ihrer sonstigen Darstellung deutlich abstechenden Geringschätzung behandeln. Denn dass Ihr hochverehrter Meister Hegel, welcher Ihnen doch eigentlich noch immer als Leuchtstern und Mittelpunkt deutscher Philosophie gilt, gar sehr mitbetheiligt sei an diesem „Positivismus", ja dass er aufs Eigentlichste dessen Miturheber geworden sei, so gewiss aus ihm jene „rechte Seite" sich entwickeln konnte, während doch nach Ihrer und vollständig auch nach meiner Ueberzeugung allein die „linke Seite" die rechte Consequenz seiner Lehre gezogen, dies Alles werden Sie nicht verkennen. Es hätte Ihr Urtheil über jene Mitverehrer Hegel's etwas mildern dürfen.

Von der neuern Schule der Theisten, wie man sie nennt, ist eigentlich nur Weisse, theils durch seinen nähern Anschluss an Hegel's methodischen Standpunkt, theils durch das Hereinziehen eigentlich theologischer (namentlich christologischer) Fragen jener ältern Richtung einigermassen verhaftet geblieben. Die andern theistischen Denker, welche Sie nennen (S. 902) und denen ich noch weitere, nicht minder bedeutende Namen beizugesellen hätte, haben durchaus davon sich freigehalten.

Auch darin kann ich nur eine compromittirende Entstellung unserer Ansichten sehen, wenn Sie behaupten (S. 903), „wir hätten Theismus und Pantheismus miteinander verknüpfen wollen", d. h. etwas durchaus Incompatibles nebeneinanderzustellen, vielleicht zusammenzuleimen versucht! Nicht doch! Wir haben gezeigt, wenigstens nachzuweisen beabsichtigt, dass der Pantheismus in seiner höchsten und ausgebildetsten Form, wie er in der Hegel'schen Lehre sich darstelle, nach innerer Nothwendigkeit in den „concreten",

Immanenz und Transscendenz vereinigenden „Theismus" sich aufheben, durch ihn sich vollenden, darum sich aufgeben müsse, um selbst nur denkbar und widerspruchsfrei zu werden. Bei der entschiedenen Wichtigkeit dieser Frage, welche zudem noch mit andern, methodologischen Erwägungen innig zusammenhängt, wird es mir gestattet sein, nachher noch Einiges darüber zu sagen.

Endlich muss ich noch Verwahrung einlegen gegen Ihre Aeusserung: ich hätte, gleich Weisse'n, „die Unsterblichkeit nur auf einen Theil der Menschen einschränken wollen" (ibid.). Auch die Unsterblichkeitsfrage erachte ich als eine hochwichtige, ja als entscheidend für den Gesammtcharakter eines philosophischen Systems. (Andere mögen anders darüber denken!) Ich kann daher nicht zugeben, mir Ansichten darüber nachsagen zu lassen, welche in diametralem Gegensatze stehen zu meiner Grundauffassung der ganzen Frage, die nach meiner Ueberzeugung nicht isolirt und rhapsodisch, sondern nur im Zusammenhange mit allgemein metaphysischen und psychologischen Ergebnissen behandelt werden kann. Dies ist von mir geschehen, und so darf ich jenem Ignoriren gegenüber hier mit einem einfachen Proteste mich begnügen.

Vielleicht ist es im Vorstehenden mir gelungen, in Bezug auf die Bemerkungen Ihrer Schrift, theils berichtigend, theils ergänzend meine wissenschaftliche Stellung innerhalb der philosophischen Parteien der Gegenwart in authentischer und unzweideutiger Weise festzustellen. Auf das Besondere meiner Lehre und ihrer Methode einzugehen, schien dabei überflüssig. Es ist dies noch kürzlich, ausreichend wie ich glaube, in meiner Schrift: „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung" (Leipzig 1873) geschehen und ich vermöchte nichts davon zurückzunehmen oder hinzuzufügen, dennoch wünschte ich auch bei dieser Veranlassung nach Kräften die Erörterung vom Persönlichen hinweg ins Allgemeine und allgemein Belehrende zu erheben; und dabei

noch Mancherlei nachzutragen, was bisher die passende Stelle nicht finden konnte. Um in diesem Betreff das Wichtigste voranzustellen, gestatten Sie mir, zunächst von einer Charakteristik der jetzt vorwiegend herrschenden philosophischen Denkweise zu beginnen, welcher meine eigenen Ansichten gegenüberzutreten und den Kampf mit ihr zu bestehen haben.

Viertes Sendschreiben.

Fortsetzung des Vorhergehenden.

Um den Charakter und die eigentliche Signatur der philosophischen Gegenwart zu bezeichnen, genügt es lange nicht mehr, zur Unterscheidung ihrer Parteien der alten Formeln sich zu bedienen: des Gegensatzes etwa von Pantheismus und Deismus, von Dualismus und Monismus, oder nach der erkenntnisstheoretischen Seite hin von Sensualismus und Intellectualismus, von Idealismus und Realismus, endlich von Dynamismus und Atomismus u. s. w. Alle jene Particulargegensätze sind heute untergegangen, gleichsam verschlungen von dem Grundgegensatze der mechanischen Weltansicht und der teleologischen; oder kürzer, prägnanter und verständlicher: von Theismus und Atheismus. Der grosse Culturkampf, welchen die Gegenwart durch alle Verzweigungen ihrer wissenschaftlichen Bildung durchzustreiten hat, gipfelt definitiv — man bedenke dies wohl — in jener höchsten oder letzten Alternative: ob in der physischen wie in der moralischen Welt lediglich die blinde Nothwendigkeit eines zwingenden „Naturgesetzes“ walte, also dasjenige, was man als „zwecklosen Zufall“ zu charakterisiren das Recht hat; — oder ob im Gegentheil das sichtbare Universum, wie die innere Welt des bewussten Geistes,

nach ihrer gesammten Thatsächlichkeit, in letzter Instanz allein erklärbar und begreiflich werde durch die Annahme eines (irgendwie zu denkenden) absolut intelligenten Princips.

Aber nicht die wissenschaftliche Bildung allein ist betheiligt bei diesem Kampfe zweier unversöhnbarer Gegensätze. Auch der vielbeklagte Widerstreit von „Gemüth" und „Verstand", von „Glauben" und „Wissen", welcher die Gegenwart zerrüttet, ist auf jenen schärfsten und zugleich einfachsten Ausdruck zurückzuführen. Aber dieser Zwiespalt verräth zugleich die Schwäche des „Verstandes" dieser Gegenwart, gerade weil er nicht verstanden hat, jenen Widerstreit zu heilen, welcher durchaus unverträglich ist mit der Einheit und innern Harmonie des Menschenwesens. Der Verstand muss eben darin seine Stärke zeigen, dass er dem Gemüthe völliges Genügen bietet durch eine begeisternd erhebende Weltansicht, in welcher dasselbe vor skeptischen Anfechtungen gesichert wohnen könne. Der „Glaube" andererseits hat diesem Verstande sich zu unterwerfen, und mit seinem gesammten Begriffs- und Vorstellungskreise, wo nöthig, durch ihn sich berichtigen zu lassen. Dies alles scheint nun klar für sich und keinem Widerspruche ausgesetzt, weil es unzweifelhaft das definitive Ziel aller eigentlichen „Bildung" bezeichnet. Dagegen kann es die Frage sein — und die factische Beschaffenheit unserer Bildung berechtigt gar sehr zu dieser Frage — inwiefern der herrschende „Verstand" der Gegenwart fähig sei, wirklich eine solche Versöhnung zu bieten?

Denn zum Troste gleichsam jenes angeblich unvermeidlichen Zwiespaltes hat man nicht ohne Geist gesagt: gleichwie das Licht einerseits Lichtstrahlen, andererseits Wärmestrahlen aussende, ebenalso könnte auch Glauben und Wissen nebeneinander bestehen, ohne sich stören zu dürfen, da sie ja nur einer, übrigens unbekannten Quelle entströmen, da man ja auch vom innersten Wesen Dessen, was uns als Licht

und als Wärme erscheint, keinen objectiven „Begriff“ habe. Hier ist wenigstens eine sinnreiche Analogie gezeigt, um jenen Zwiespalt erträglicher zu machen. Andere haben — willkürlich und oberflächlich genug, sodass es beinahe den Spott herausfordern könnte — den Antrag gestellt, die Kunst und den Kunstgenuss an die Stelle der antiquirten Religion treten zu lassen oder auch der „Phantasie“ zu gestatten, nach Herzenslust und Bedürfniss eine Glaubenswelt sich auszumalen, die ihren Wünschen genügt!

Alle diese erzwungenen Surrogate und hohlen, ja lügnerischen Compromisse deuten nur darauf hin, wie tief und unaustilgbar das Bedürfniss des Geistes sei, die „Fühlung“ mit der idealen Welt nicht zu verlieren, sollte sich diese auch nur in verblasstem Abbilde, in sehr beschränkter Form ihm offenbaren. Man hat ferner behauptet, dass der Mensch den „Glauben“ an ein Jenseitiges, über ihm Waltendes nicht los werden könne; und die Erfahrung bestätigt es bis zum heutigen Tage, wo man oft genug irgendeinen willkürlich ersonnenen Aberglauben dicht neben den entschiedensten Unglauben treten sieht in einem und demselben Individuum, welches, obwol „hochgebildet“, dieser Unzuträglichkeit gar nicht inne zu werden scheint. Die tiefere Frage jedoch, warum dem so sein müsse, welche uns später beschäftigen soll, deutet abermals darauf hin, dass endlich doch nur der „Verstand“, die gründlichere Einsicht jene Verwirrungen in letzter Instanz zu lösen vermöge.

Historisch jedoch und wie jetzt die Zeiten angethan sind, ist nicht zu verkennen, dass eben dieser Verstand, vertreten durch die gegenwärtig herrschende wissenschaftliche Denkweise, gerade jetzt entschieden die mechanische Weltansicht begünstige, während dieselbe sogar aus praktischen Gründen empfohlen und vertheidigt wird. Dass diese Parteinahme nicht lediglich auf Zufall beruhe, oder durch willkürlichen Eigensinn veranlasst sei, gestehen wir zu. Indem wir jedoch die tiefer liegende Ursache dieser

Erscheinung begründen, ihr somit indirect eine gewisse Berechtigung zugestehen, so wird wol andererseits daraus ihre wissenschaftliche Berichtigung von selbst sich ergeben.

Die in den letzten Decennien so glänzend bewährten Fortschritte der empirischen Naturwissenschaft und die grossen Entdeckungen, welche sie ihrer festgegründeten Methode verdankt, sind allerseits anerkannt und mit Recht bewundert worden. Sie beruhen insgesammt auf dem Begriffe der Nothwendigkeit und der strengen Consequenz, welche im Causalitätsgesetze liegt, zufolge dessen, mit absolutem Ausschluss alles Zufalles, wie alles Andersseinkönnens, aus jeder bestimmten Ursache nur eine einzige, genau ihr entsprechende Wirkung hervorgehen kann. Dies grosse „Naturgesetz", wie es unbestritten in der Sphäre der physischen Veränderungen waltet, muss nothwendig auch die Veränderungen in der moralischen Welt beherrschen. Es gibt keine „Freiheit". Auch die vermeintlich freien Handlungen sind „determinirt", sind die nothwendigen Producte zwingender Ursachen, welche nur nicht ins Bewusstsein treten und deshalb die Täuschung übrig lassen, dass hier eine Unterbrechung des Causalitätsgesetzes stattfinde, dass der Mensch „frei" und zudem noch nach „Zwecken", selbstgewählten Zielen handle.

Dieselbe Täuschung findet nach oben, in der Bestimmung des Urgrundes statt. Auch er soll, menschenähnlich, nach Absichten und Zwecken das Universum leiten. Dies ist ein „Phantasiegebilde". Die nüchterne Wissenschaft findet statt dessen hier nur dasselbe blinde Causalitätsgesetz, welches uns auch in der Natur begegnete. Die Welt ist eine „Summe" ewig und unveränderlich wirkender Naturgesetze. Dies ist das feste, vor Augen liegende Ergebniss, bei welchem als dem letzten, uns erreichbaren Wesens- und Erklärungsgrunde, die „exacte Forschung" stehen bleiben muss. Die Universalität des mechanischen Geschehens ist damit behauptet, die Teleologie abgewiesen.

Diesen Erwägungen muss jedoch unsererseits sogleich eine genauere Unterscheidung entgegengehalten werden. Schärfer erwogen ist damit nur gezeigt: dass aus der Annahme von „Zwecken" in der Natur keine einzige Naturerscheinung nach ihrer wirklichen Beschaffenheit sich erklären lasse oder dass über die dabei concurrirenden äussern Ursachen und Wirkungen die geringste Einsicht gewonnen würde. Dass das Auge den „Zweck" habe, dem Bedürfniss des Sehens zu genügen, liegt am Tage, macht aber durchaus nicht begreiflich, wie und durch welche factischen Mittel und Werkzeuge dieser Zweck erfüllt werde. Die Annahme von Zwecken ist daher überhaupt etwas völlig Ueberflüssiges zur Erklärung der Naturerscheinungen in ihrer äussern Beschaffenheit und Facticität. Dies ist festgestellt und längst zugestanden; auch ist es der Teleologie in ihren wahren Vertretern nie eingefallen, das Recht der mechanischen Erklärungsweise in ihrer Sphäre zu bestreiten oder sich an ihre Stelle setzen zu wollen.

Aber eben wie weit diese Sphäre reiche, wie weit überhaupt das mechanische Causalitätsgesetz zur vollständigen Erklärung des Thatsächlichen genüge, das ist die hier unbeachtet gebliebene Frage. Der Wendepunkt der Entscheidung darüber liegt an einer ganz andern Stelle. Auch bedarf es in diesem Betreff nicht im geringsten etwas Neues zu sagen, oder etwas irgendwie Bestreitbares; sofern man nur, wie man doch sollte, das Weltproblem vollständig und nach allen Beziehungen ins Auge fasst, nicht blos mechanisch oder physikalisch einseitig nach seinem unmittelbaren Effecte oder nach seinem äussern Verlaufe beurtheilt.

Die Universalität des äussern mechanischen Geschehens ist zugestanden und darüber kein Streit. Aber der innere Charakter und der Gesammtersatz desselben ist dabei übersehen worden und bedauerlich preisgegeben. Denn dieser Erfolg zeigt mit ebenso universaler Thatsächlichkeit

ene „Naturgesetze“ gerade in ihrem blind mechanischen Wirken zugleich als in innerer Beziehung zueinanderstehend, als harmonisch ineinandergreifend, kurz einem in ihre Mannichfaltigkeit hineingelegten Gesammtzweck dienend. Und eben in dieser vorausbestimmten Combination der mechanischen Wirkungen, die zugleich ein universal Thatsächliches ist, liegt der entscheidende Wendepunkt für das Denken, die Nothwendigkeit, bei der mechanischen Weltansicht und ihrer Erklärungsweise nicht stehen zu bleiben, und damit das „metaphysische“ Gebiet zu betreten.

Der Mechanismus und seine Gesetze (die sogenannten „Naturgesetze“) sind weder etwas Letztes, Fürsichbestehendes, noch etwas eigentlich Objectives. Sie sind erwiesenermassen lediglich die deutlich erkennbaren Producte eines abstrahirenden Denkens, durch welches die Beobachtung gewisse Gruppen regelmässig wiederkehrender oder stets verbundener Erscheinungen in einen Gesammtausdruck zusammenfasst, ohne damit weder den letzten Grund dieser Regelmässigkeit erklären zu können oder nur zu wollen, noch auch im geringsten die Denknothwendigkeit dafür zu erhärten.

Auch der letztere Umstand ist bedeutungsvoll. Er bezeichnet, dass wir hier nicht mit blos formalen (logischen oder mathematischen) Wahrheiten zu thun haben, deren Gegentheil als absoluter Widerspruch sich ankündigt; dass hier vielmehr das Gebiet realer Ursachen betreten werden muss, in denen jedoch nicht blos mechanisches Wirken, sondern zugleich innere „Regelmässigkeit“, teleologischer Zusammenhang zur Erscheinung kommt. Das Ineinandergreifen jener „Naturgesetze“ ist nicht lediglich ein consequentes, stets wiederkehrendes, sondern ein wohlgeordnetes, „zweckmässiges“, wie der universale Erfolg es lehrt. Aber ebendarum verräth es sich als Resultat einer Anordnung, die ganz anders gedacht werden könnte, eben weil

sie das Gepräge einer absoluten Denknothwendigkeit durchaus nicht an sich trägt.

Hiermit ist nun das innere Verhältniss von Mechanismus und Teleologie entscheidend festgestellt. Die Erforschung der „Naturgesetze“ und ihrer Wirkungen gilt durchaus nur für die Sphäre des äussern Geschehens, der unmittelbaren Thatsächlichkeit. Sie betrifft lediglich die „phänomenale Welt“. Für die darin wirkenden Realgründe dagegen, für die Deutung des innern Zusammenhanges unter denselben, für die Erkenntniss ihres eigentlichen Wesens, für die Erforschung des höchsten, absoluten Realgrundes vollends hat sie keine Competenz und keinen Massstab der Entscheidung.

Für ihr Forschungsgebiet wie für ihr Bedürfniss gibt es daher auch keine Teleologie, noch kann die Frage über Theismus oder Atheismus in diesem ganzen Bereiche auch nur berührt werden; so wenig als auf dem Gebiete der reinen und der angewandten Mathematik wie der experimentirenden Naturforschung. Dagegen wäre es ein bedauerlicher Wahn blindester Anmassung, um dieser methodologisch gebotenen Enthaltung willen die Existenz jenes ganzen Gebietes von Realgründen, der eben darum „immateriellen Welt“, hinwegdecretiren zu wollen. So verfährt jedoch mit hartnäckiger Selbstverblendung die philosophische Schule des „Naturalismus“, welche man mit den echten und eigentlichen Naturforschern durchaus nicht verwechseln wolle. Man beurtheile danach das Mass der Geringschätzung, mit welcher jeder wahrhaft Unterrichtete auf das atheistisch-materialistische Gebaren herabschauen muss, welches jetzt zur philosophischen Tagesordnung gehört.

Zunächst nun muss sich die Frage erheben, welche gleichfalls noch nicht das Gebiet des Factischen überschreitet: was der innere Charakter und der thatsächliche Erfolg jener „Anordnung“ sei, infolge deren wir die „Naturgesetze“ stetig und zugleich geeinigt ineinanderwirken sehen. Und

dies treibt uns ganz unvermeidlich zu höhern, d. h. „teleologischen“ Betrachtungen.

Mit diesem Schritte gehen wir jedoch über die Unmittelbarkeit der phänomenalen Welt und über den blossen Begriff der Naturgesetze hinaus, welche nunmehr selbst das Zuerklärende werden. Wir betreten das nicht mehr der unmittelbaren Beobachtung zugängliche, „transscendentale“ Gebiet von Ursachen und Wirkungen, deren Erforschung, wenn überhaupt möglich, nur auf dem Wege des Rückschlusses vom empirisch Gegebenen, und insofern Festen und Controlirbaren, auf dem hypothetisch dafür anzunehmenden Real- und Erklärungsgrund sich vollziehen kann. Dieser, als nicht empirisch gegeben, ist darum auch empirisch nicht controlirbar, der Beobachtung, der Messung, dem Experimente unzugänglich. Er wird fest nur dadurch, dass er nach den Gesetzen des schliessenden Denkens als ein nothwendig (oder vielleicht auch nur wahrscheinlich) Anzunehmendes sich erweist. Was jenen Denkgesetzen selber Gültigkeit verleiht, dies zu zeigen, ist einer der „Metaphysik“ vorausgehenden Wissenschaft, der „Erkenntnisslehre“ zu überlassen.

Ich brauche diese kritische Orientirung nicht fortzusetzen, bei der ich von Ihrer Seite, verehrter Herr College, wol keinen Einwand zu befahren habe. Sie sollte hier nur dienen, um einer völlig desorientirten Auffassung gegenüber scharf und durchgreifend das Gebiet abzuscheiden, auf welchem die „Metaphysik“, die Erforschung der Realursachen, sich bewegt. Diese hat, der unvermeidlichen Natur der Sache nach, der Erfahrung gegenüber mit dem Nachtheile zu kämpfen, dass sie zur Erklärung der Probleme, welche eben diese Erfahrung ihr aufnöthigt, nur Hypothesen zu bieten vermag, die den Vortheil der Thatsäch-

lichkeit nicht anzusprechen haben. Wohl aber dürfen sie einen bestimmten Grad von Gewissheit in Anspruch nehmen, je mehr es einer Hypothese gelungen ist, theils das Charakteristische der Thatsachen zutreffend und erschöpfend zu erklären, theils durch immer erweiterte Anwendung auf mannichfache Thatsachengebiete sich bestätigt zu sehen.

Dies Gebiet hypothetischen Denkens ist jedoch ebendeshalb eine Sphäre des Streites; — nur sollte es kein Streit, es sollte Verhandlung sein. Denn durch die scharfe Bestimmtheit des Thatsächlichen nicht eingeschränkt, sondern seiner freien Erwägung überlassen, bietet sich dem (metaphysischen) Denken ein gewisser Spielraum von Möglichkeiten, die zu verschiedenen Auffassungen der Probleme, wie zu verschiedenen Erklärungsweisen Veranlassung geben. Die Geschichte der Metaphysik ist daher ein Bild von wechselnden Systemen, von Kämpfen, von Siegen und Niederlagen; und aus diesem Grunde hat man sie neuerdings sogar sehr unbedachterweise in Abgang erklärt. Denn gerade die „Naturwissenschaft", welche in einem Theile ihrer Vertreter jenes Verdict vollzogen, hätte sich erinnern sollen, in welchen Streit der Hypothesen sie selbst hineingeräth bei allen Fragen, welche über das blos Thatsächliche hinaus das „Wesen" der Materie, den Begriff der „Atome", das Verhältniss von „Kraft und Stoff", von „Vitalismus" und „Mechanismus" in der organischen Welt u. s. w. betreffen. Hier wäre ihr eine logische Controle durch „Metaphysik" sehr wohlthätig gewesen, wenn sie dieselbe nicht zu allermeist hätte verschmähen wollen. Uebrigens ist man, wenigstens in den eigentlich philosophischen Kreisen, über das Vorurtheil hinaus, im Streite der Systeme etwas Schädliches oder die betreffende Wissenschaft Compromittirendes zu sehen. Und diese Einsicht verdanken wir nicht zum geringsten Theile den Leistungen Ihres verehrten Meisters Hegel und dem Einflusse seiner gründlichern Einsicht auf das Urtheil der wissenschaftlich Gebildeten.

Wie nun ich selbst den Einschritt und die Entwickelung der „Metaphysik“ in ihren Hauptmomenten mir gedacht habe, darüber hier zu berichten, halte ich für überflüssig. Es ist in meiner „Theistischen Weltansicht“ (1873) ausreichend geschehen, als deren Anhang ich gegenwärtige Gelegenheitsschrift ausdrücklich angekündigt habe. Ungleich wichtiger scheint mir dagegen die Hervorhebung eines andern Gesichtspunktes, für welchen ich vielleicht auch bei Ihnen besonderes Interesse glaube hoffen zu dürfen. Sie sprechen von den Schwierigkeiten, welche der Begriff einer „Persönlichkeit“ Gottes für Sie übriglasse. Aber ganz abweichend von der höhnisch ablehnenden Art, wie die gegenwärtigen Tonangeber in Sachen der Philosophie gegen jede derartige „Vorstellung“ sich vernehmen lassen, zu gerechter Entrüstung der Ernstgesinnten, — vielmehr mit der Gewissenhaftigkeit, wie sie einem besonnen prüfenden Denker geziemt, der auch das Erwünschte doch nur als ein Erwiesenes sich gefallen lassen will, erwähnen Sie Ihrer Zweifel, bekennen aber die hohe Wichtigkeit des Problems.

Erlauben Sie mir daher über den eigentlichen Charakter des „Theismus“, wie ich ihn verstehe und auszubilden versucht habe, ein allgemein orientirendes Wort zu sagen. Philosophisch begründet kann derselbe nach meiner Ueberzeugung nur werden durch ein Doppeltes: überhaupt auf der allgemeinen Grundlage eines streng innegehaltenen „anthropocentrischen“ Standpunktes, dessen „Besonnenheit“ von vornherein alle transscendenten Nebenfragen, als eben darum unbeantwortbare zur Seite lässt; — sodann im Besondern auf der Grundlage und in unauflöslicher Verbindung mit dem streng begründeten, dadurch zugleich von Beiwerken gereinigten Begriffe einer Teleologie, als dessen Resultat sich ergibt, dass der Mechanismus nur der universale Ausdruck „teleologischer“, zwecksetzender und zweckauswirkender Ursachen sei. Eben dies ist es, vor dem die Mechanisten hartnäckig die Augen verschliessen: der

teleologische Hintergrund aller, ausnahmslos aller mechanischen Wirkungen in der Natur, die wir erforschen können, ohne dessen Voraussetzung oder Anerkennung man aufs eigentlichste (um einer Jacobi'schen Wendung mich zu bedienen) „nicht zu Tisch und Bette kommen könnte"! Indem die mechanische Naturerklärung von der nothwendigen Voraussetzung eines übereinstimmenden Ineinandergreifens der einfachen Naturelemente ausgeht, legt sie eben damit unbewussterweise den Zweckbegriff ihren Erklärungen zu Grunde, während sie in ihrer Polemik gegen denselben nicht ihn selber trifft, sondern eine veraltete und längst widerlegte Auffassung desselben.

Darin liegt aber zugleich der universale Charakter des „Theismus". Er ist durchaus nicht blos, wofür man gemeinhin ihn hält, eine philosophische Schulmeinung neben andern, oder auch eine bestimmte Religionsform, der polytheistischen etwa gegenüber, überhaupt nicht eine hypothetische, dem menschlichen Geiste künstlich eingewöhnte Vorstellungsweise, welche man zeitweise durch Bildung ihm gegeben, zeitweise daher auch, durch höhere Bildung und Einsicht etwa, wie man jetzt meint, ihm hinwegnehmen könnte. Der Theismus liegt im ursprünglichen Wesen unsers grundsuchenden Denkens. Sein Anfang und Keim ist das Bewusstwerden der ursprünglich in uns liegenden „Idee" eines Unbedingten, an welchem und im Unterschiede von welchem wir erst uns selbst, und alles empirisch uns Gegebene, als bedingt, abhängig, endlich innewerden (sowol „fühlen" als „denken") müssen. Die Philosophie, die „Metaphysik" versucht nichts anderes und vermag nichts mehr zu vollbringen, als dies ursprünglich menschliche „Vernunftbewusstsein" (wie man es mit Fug genannt hat) zu vollständig bewusster Entwickelung, zu erschöpfendem Selbstverständniss zu bringen, mit allem, was verborgenerweise in ihm mitenthalten ist, wovon noch weiter zu reden sein wird.



Nicht minder ist es die stillschweigend gehegte Grundprämisse alles Dessen, was Abhängigkeits-, Andachtsgefühl, kurz Religion genannt wird, ein Ursein, eine allwaltende Weltursache vorauszusetzen, welche jedoch auch vom niedersten Religionsbewusstsein durchaus nicht als blindes Schicksal, als sinnloses Ungefähr geglaubt wird, sondern als über dem Menschen erhabene, aber ihm wesensverwandte, d. h. geistbegabte Macht. Jede Religion als solche ist theistischen, nicht naturalistischen Charakters. Denn weder religiöse Furcht, noch vertrauende Hingebung, weder Scheu noch Liebe vermöchte ein abstract allgemeines, ein willenloses Verhängniss einzuflössen; und auch der beschränkteste Fetischanbeter sucht und meint hinter dem selbstgewählten Gegenstande seiner vorübergehenden Verehrung ein ganz anderes, ein bewusst wollendes, darum auch, wie er glaubt, durch ihn bestimmbares Walten.

Aber dies ursprünglich unserm Bewusstsein einwohnende Religionsgefühl, dauernder und intensiver wirkend, wird dadurch zur anregenden Macht für die gestaltenbildende Phantasie; und der Polytheismus erhebt sich allmählich aus dem dunkeln Hintergrunde jenes unentwickelten gestaltlosen Monotheismus, den auch die vergleichende historische Forschung der Gegenwart als die früheste, aber niederste Form des religiösen Bewusstseins bei den Naturvölkern nachweist.

Beide jedoch sind „Theismus" zu nennen in dem charakteristischen Sinne dieses Werkes, bezeichnend den wenn auch dunkeln Glauben an ein urgeistiges Princip. Und darum ist selbst dieser Theismus gesunder, naturgemässer und wahrer, als der völlig abirrende Wahn einer blind zutappenden Speculation, welche den „Zufall" oder die „Materie" zum höchsten Götzen ihres Denkens macht.

Weiter jedoch zeigt nun jenem vielgestaltigen Polytheismus, wie dem dürftigen Monotheismus gegenüber die Menschengeschichte uns eine „Offenbarungsreligion", welche

dem Polytheismus mit dem mächtigen Worte: „Du sollst Dir kein Bildniss von mir machen“, jede Wurzel abschneidet, den bildlosen Monotheismus aber zur reinsten und höchsten Form ethischer Vorstellungen von der Gottheit erhebt. So dürfen wir sagen: all dies Tiefursprüngliche, darum gemeinsam Menschliche im Menschenwesen, die eigentliche Signatur desselben, ist anfangs verschleierter, dann immer mehr zur Klarheit und Gewissheit entwickelter Theismus.

Hier nun muss auch der selbstzufriedenste Sensualist oder Empirist bei etwas tieferer Erwägung sich bekennen, dass jene grossartigste Thatsache der Menschengeschichte, die welthistorische religiöse Erziehung der Menschheit, unmöglich das Product sein könne weder einer menschlichen „Einrichtung“, werde sie nun als „Erfindung“ Einzelner oder als „Uebereinkunft“ gedacht (pragmatisch historische Erklärungsweise), noch auch einer durch Wunsch und Bedürfniss entstandenen, dann unablässig genährten „Illusion“ (subjectivistisch psychologische Erklärung, welche jetzt als die geltende bezeichnet werden darf). Denn eben die Erscheinung eines so allgemeinen und unwiderstehlichen „Bedürfnisses“ im Menschengeschlecht, — um nur bei dieser Hypothese stehen zu bleiben — bedarf unverkennbar einer tiefern, nicht blos subjectivistischen Erklärung. Das religiöse Bewusstsein, in seiner untersten wie in seiner entwickeltsten Gestalt, trägt den gemeinsamen Charakter eines unwillkürlichen Anerkennungsactes für ein mehr als Menschliches, „Göttliches“, und einer Unterwerfung unter sein Walten; und erst darin ist sein eigentliches Wesen erfasst. Was man dort Bedürfniss nennt, ist blos eine accidentelle Folge jenes Anerkennungsactes.

Was nun die objective Ursache jener Anregungen sei, ist für die Speculation ein Problem, für das religiöse Bewusstsein ein Gegenstand des Glaubens. Ob jene durch ihre Forschung diesen Glauben bestätige, begründe und da-

durch rechtfertige, ist bis heute die vielverhandelte Controverse. Dass jedoch jene Ursache in letzter Instanz nicht innerhalb der endlichen und empirischen Wirkungen gesucht werden könne, welche in sonstiger Weise das menschliche Bewusstsein anregen, dass sie nur schlechthin transscendentalen, überempirischen Charakters sein könne, folgt aus dem Bisherigen und liegt in dem specifischen Charakter des religiösen Bewusstseins. Damit wird die Lösung jenes Problems zur Aufgabe einer auf metaphysischer Grundlage ruhenden Psychologie. Beide aber, Metaphysik wie Psychologie, werden wol keine andere endgültige Antwort finden als die: dass nur das Ursein selber jene anregende Ursache in uns sein könne, so gewiss es überhaupt als absolut zwecksetzende Ursache, d. h. als **teleologisch** wirkendes Princip im ganzen Universum gedacht werden müsse.

Was ferner in diesem einfachen Begriff eines „zwecksetzenden" Absoluten liegt, ist ein Doppeltes. Theils enthält es in Bezug auf die Idee des Absoluten selbst die Nothwendigkeit, jenen zunächst noch abstracten Begriff eines „Zwecksetzens" zum allein adäquaten und darum verständlichen Begriff eines selbstbewussten und allbewussten Urgeistes, einer göttlichen „Persönlichkeit" zu entwickeln. (Ueber Zulässigkeit des letztern Ausdruckes nachher noch eine Bemerkung!) Theils in Bezug auf den Menschen und seine Bestimmung liegt darin die Anerkennung einer „Vorsehung" in eigentlichster und speciellster Bedeutung, d. h. die Annahme einer ethischen Zwecksetzung, einer göttlich-sittlichen Weltregierung innerhalb des Menschengeschlechts und seiner Geschichte. Und dies Doppelte wäre zugleich die höchste, abschliessende Definition vom Wesen des Urseins, zugleich das höchste philosophische Ergebniss überhaupt.

Wie weit nun es mir gelungen sei, jene Begründung in der bezeichneten doppelten Richtung erbracht zu haben,

darin allein möcht' ich den relativen Werth meiner Bestrebungen finden, aber zugleich auch fordern, es in der rechten Weise anerkannt zu sehen, nämlich prüfend und aussondernd das objectiv Gesicherte von Dem, was den subjectiven Beimischungen angehört. Auf das Besondere dabei hier noch einmal zurückzugehen, wäre überflüssig, da es in dem angegebenen Werke ausreichend geschehen ist. Nur in Betreff der hier angeregten psychologischen Frage über den eigentlichen Charakter und den objectiven Ursprung des religiösen Bewusstseins muss ich, um dem Scheine blos unbewiesener Behauptungen zu entgehen, auf meine „Psychologie“ und das Schlussergebniss derselben mich berufen.*)

Wenn es Ihnen nun gefallen hat, geehrter Herr College, die vorstehenden Betrachtungen (die freilich hier nur den Charakter kurzer Andeutungen haben) mit prüfender Theilnahme zu begleiten, so hoffe ich auch bei Ihnen der Ueberzeugung Bahn gemacht zu haben, dass die Schwierigkeiten und Widersprüche, welche Sie im Begriffe „göttlicher Persönlichkeit“ finden, nicht eigentlich sachlicher, objectiver Natur sind, sondern auf einer Art von traditionellem Vorurtheil beruhen, welches höchst unkritischerweise dem gewöhnlichen Sprachgebrauche einen unbedingten Werth beilegt. Der allein hier entscheidende Gesichtspunkt ist, ob die Weltgegebenheit, weil sie zugleich als vollkommenste Weltordnung, als „System“ ineinandergegliederter, füreinander berechneter Mittel und Zwecke factisch sich bewährt, widerspruchsfrei sich denken lasse, ohne die Annahme einer absolut intelligenten Weltursache. Dass dieser zunächst noch ganz allgemeine, aber allein das Welt-

---

*) „Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen.“ 1. Theil (Leipzig 1864), §. 375—395, S. 721—744.

problem in letzter Instanz wirklich erklärende Begriff an sich selbst keinen Widerspruch, nichts a priori Undenkbares enthalte, wird zugegeben werden müssen. Die Bedenken gegen denselben sind ganz anderer, sehr vermittelter Art. Ebenso ist dieser Gedanke in seiner noch unentwickelten Gestalt keineswegs das Ergebniss einer künstlichen Reflexion, oder einer weithergeholten, mühsam ersonnenen „Hypothese", dergleichen freilich die angeblich „exacte" Wissenschaft täglich neue erfindet und mit grosser Zuversicht Glauben für sie verlangt, während sie jenem Glauben ernstlich sich widersetzt oder ihn höhnisch verwirft. Vielmehr ist er ein direct sich einstellender Gedanke, eine ungesucht und natürlich sich darbietende Folgerung, welche sich tausendfachen Ausdruck gegeben hat, sei es, wo der begeisterte Seher die Wunderwerke der „Schöpfung" preist, oder wo der abgezogenste Denker dem höchsten „zureichenden Grunde" der Dinge nachforscht. Ja man könnte ihn sogar den Vernunftschluss κατ' ἐξοχήν nennen, weil er zu allernächst sich einstellt, gleichsam an sich erinnert, sobald die Thatsache eines verborgenen, aber tief providentiellen Naturzusammenhanges uns überrascht. Da darf der kindliche Geist der Naturmenschen wie der prüfende Verstand des Forschers ahnen oder erkennen, dass darin nur eine höchste intelligente Macht sich offenbare, dass hier „der Geist Gottes nahe sei". Und wenn gegenwärtig statt der angeblich entthronten „persönlichen" Gottheit als Surrogat der Cultus, die bewundernde Anbetung des „Universums" in Vorschlag gebracht wird: was ist dies Anderes, als die verkümmerte, bis zur Unverständlichkeit corrumpirte Parodie jenes einfachen und an sich klaren Grundgedankens?

Wie weit derselbe indess zu einem speculativen Beweise ausgestaltet werden könne, wozu übrigens vielfache Versuche vorliegen, ist eine andere, von der ursprünglichen Ueberzeugungskraft jenes Gedankens völlig unabhängige Frage. Denn hier treten methodologische Erwägungen ganz

allgemeiner Art in ihr Recht; und ich selbst habe im Vorhergehenden bestimmt genug den Standpunkt angegeben (den „anthropocentrischen" nämlich), von welchem nach meiner Ueberzeugung allein jener Beweis mit streng wissenschaftlicher „Besonnenheit" geführt werden könne. Es ergibt sich daraus, dass er seiner Form nach lediglich den Werth einer Hypothese besitze, neben andern, gleichfalls denkbaren, und dass er diese Form nie abstreifen könne. Dies braucht uns indess weder zu überraschen noch bedenklich zu machen über den innern Erfolg dieses methodischen Verfahrens. Im Gegentheil ist es von entschiedener Bedeutung, darüber volle Klarheit zu verbreiten.

Es gibt im Bereiche der empirischen Wissenschaften Hypothesen, deren „Wahrscheinlichkeit" (denn über diese logische Form kommt man hier allerdings nicht hinaus) dennoch einen so hohen Grad von Ueberzeugungskraft erreicht, weil diese Hypothese allseitig und ausnahmlos an der fortschreitenden Erfahrung sich bestätigt, dass sie dicht vor der absoluten „Gewissheit" anlangt und als erwiesene Wahrheit gelten darf. Ein belehrendes Beispiel dafür gibt uns die Astronomie, die Wissenschaft, welche die strengsten Anforderungen an ihre Methodik zu machen gewohnt ist. Ja dies Beispiel bietet noch tiefere Analogien zu der hier berührten philosophischen Frage. Das Kopernicanische Weltsystem ist bekanntlich eine „blosse" Hypothese, beruhend auf indirecter Beweisführung, indem durch hypothetische Annahme derselben die Bewegungen der Weltkörper unsers Planetensystems leichter und vollständiger erklärt werden, als durch Annahme des Ptolemäischen Systems, welches eben darum von der astronomischen Theorie aufgegeben worden, weil es ungleich unwahrscheinlicher ist, als die Hypothese des Kopernicus. Für beide jedoch gibt es keine directe Beweisart; sie unterscheiden sich daher lediglich durch den höhern oder geringern Grad ihrer Wahrscheinlichkeit. Und eben jetzt hat einer unserer ausgezeichnetsten

Astronomen ausdrücklich auf diese Beschaffenheit des astronomischen Beweisverfahrens im hier vorliegenden Falle, aber auch auf seinen Werth und seine Fruchtbarkeit aufmerksam gemacht.*) Förster belehrt etwaige Zweifler, „dass das Kopernicanische Weltsystem durch die Arbeiten seiner Wissenschaft fortwährend überraschende Bestätigungen erhalte, die nach dem Gesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung einer absoluten, directen Beweisführung fast schon gleichkommen“. (S. Kreyssig, a. a. O.)

Auf völlig analoge Weise muss auch die metaphysische Untersuchung über das Wesen der höchsten Weltursache geführt werden; und ihr Ergebniss, welches es auch sei, wird nur mit einem genau bestimmten Grade von Wahrscheinlichkeit zum Abschluss gebracht werden können. Denn es ist nur gewonnen durch Rückschluss von der thatsächlich gegebenen Beschaffenheit der endlichen Welt auf die hypothetisch dafür anzunehmende, sie erklärbar machende Ursache, die da nicht gegeben ist. Gleicherweise kann die relative Gewissheit ihrer Gründe nur dadurch gesteigert und zugleich an dem doppelten Kriterium ihrer Gültigkeit gemessen werden: je umfassender die Erfahrungsdata sind, welche die Hypothese unterstützen, ebenso je unmittelbarer und einleuchtender die hypothetische Ursache dem daraus zu Erklärenden entspricht, einen desto höhern Grad von Wahrscheinlichkeit hat die Hypothese anzusprechen.

Ueberhaupt aber ist es ein blosses Vorurtheil und eine falsche Anmassung, welche endlich aufzugeben ist und die ohnehin zu schwinden beginnt, wenn man behauptet, dass die Metaphysik darauf angewiesen oder im Stande sei, mit absoluter Gewissheit ihre Hypothesen zu begründen und

---

*) „Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. Vortrag, gehalten im Wissenschaftlichen Vereine von Prof. Dr. W. Förster“ (Berlin 1875). Vgl. Fr. Kreyssig's „Literarische Rundschau“ in J. Rodenberg's „Deutscher Rundschau“, October 1875, S. 134.

damit etwas schlechthin Unmethodisches sich anzumuthen oder anzumassen. Denn dass ihr Gebiet gerade das der Hypothese sei, ergibt sich von selbst aus dem unterscheidenden Charakter ihrer Aufgabe, das Gegebene zu erklären aus Ursachen, die nicht gegeben sind. Und die besondern Schwierigkeiten, von denen diese Aufgabe umgeben ist, ebenso die Differenz der Ansichten, welche dabei sich geltend machen, — alles dies trägt den gemeinsamen, aber unvermeidlichen Charakter, dass es Hypothesen betrifft, für welche der directe Beweis unmöglich ist. Niemand hat unter den Neuern entschiedener dies anerkannt und dem Gefühle der hier nöthigen Selbstbescheidung gewissenhafter Ausdruck gegeben, als Herbart in seiner eigenen Metaphysik, worin ich eines seiner grössten Verdienste erkenne.

Auf der Grundlage dieser allgemein methodologischen Betrachtungen mit den daraus hervorgehenden Cautelen ist nun die „metaphysische" Begründung des Theismus entworfen worden, welche ich versucht habe; und gerade die Cautelen, welche dabei mir massgebend waren, dürften ihr ein Recht auf nähere Beachtung verleihen. Das genauere Eingehen auf ihre dialektische Entwickelung halte ich hier für überflüssig. Ich darf darüber auf die „Theistische Weltansicht" (1873) und auf die ausgeführtere Darstellung in der „speculativen Theologie" (1845) verweisen.

Statt dessen sei mir erlaubt, sogleich hier den entscheidenden Wendepunkt hervorzuheben, der jederlei Pantheismus ein Ende macht und welcher damit die eigentliche Grundlage für die theistische Weltansicht bildet. Ihrer Beachtung hoffe ich denselben vielleicht dadurch zu empfehlen, wenn ich ihn als die weitere Entwickelung oder eigentlicher als die kritische Berichtigung von Hegel's Gotteslehre vorführe.

Hegel in seinen „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes", in welchen er wol am klarsten und aus-

geführtesten seine Gotteslehre dargelegt hat*), führt die bekannten drei Schulbeweise, den „kosmologischen", „teleologischen" und „ontologischen" — in dieser Ordnung stellt er hier sie auf; anders in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", wo er den ontologischen zum ersten und zum Ausgangspunkte macht**) — er führt diese Beweise dort auf die gemeinsame Bestimmung zurück, „die Aufhebung des Endlichen ins Unendliche" im Denken sich vollziehen zu lassen. Der einzige Inhalt und die Wahrheit jener Beweise sei, „die Identität des Endlichen und Unendlichen" durchgreifend zu begründen.

Das kosmologische Argument, aus der Form des blos reflectirenden Denkens, welches am Gegensatze des Endlichen und Unendlichen haften bleibt, zu seiner „speculativen" Bedeutung erhoben, hat die „dialektische Selbstaufhebung des Endlichen ins Unendliche" zu zeigen. „Das Sein des Endlichen ist nicht sein eigenes Sein, vielmehr das Sein eines andern, des Unendlichen." Daraus folgt zugleich, „dass das Unendliche in sich selbst sich zum Endlichen vermittelt". Das Endliche ist „blosse Erscheinung"; und gerade darin zeigt sich „die absolute Macht des Unendlichen".

Der teleologische Beweis fügt jenem Grundgedanken nur eine neue, im Sinne wenig veränderte Bestimmung hinzu. „Weil Einrichtungen, Zwecke in der Welt des Lebens und des Geistes vorhanden sind, existirt eine dies alles zusammenordnende, disponirende Weisheit." Aber dies, sagt Hegel, ist nicht die „Hauptsache", sondern „das negative Moment": dass „im endlichen Leben und auch im endlichen Geiste keine Wahrheit sei. Jenes hebt sich auf im unendlichen Leben, der endliche Geist im unendlichen".

---

*) Werke, Band XII, S. 291 fg. (Erste Ausgabe.) Vgl. über das Genauere meiner Kritik die „Theistische Weltansicht", S. 166—179.

**) Werke, Band XV, S. 168, 169.

Das wahre Ergebniss des Schlusses ist daher: „das Endliche der Geister ist kein wahrhaftes Sein; es ist an ihm selbst die Dialektik, sich aufzuheben, zu negiren; und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines". Der ontologische Beweis, als das Dritte, sagt wiederum nur dasselbe in veränderter Form: „Das Endliche besteht darin, dass sein Sein dem Begriffe nicht entspricht. Die Untrennbarkeit des Begriffes und des Seins ist absolut nur der Fall bei Gott."

Fügen wir endlich noch den hellsten Lichtpunkt und das höchste Ergebniss des Ganzen in Hegel's eigenen Worten bei: „Das absolute Wesen ist Ich = Ich, denkendes Selbstbewusstsein, und zwar so, dass Ich, Jeder der denkt, das Moment dieses Selbstbewusstseins ist." Dies ist aber zugleich das „Herabsteigen und Sichaufschliessen des absoluten Geistes" zu unendlichen Lichtpunkten der Persönlichkeit. Beide Bewegungen aber, die „aufsteigende" des endlichen Geistes in den absoluten, wie die abwärts gehende des Sichaufschliessens des absoluten Geistes im endlichen, „sind schlechthin Eins".*) Dies ist es auch, was Hegel am Schlusse seiner „Religionsphilosophie" („Das Reich des Geistes") als die eigentliche Wahrheit des „christlichen Bewusstseins" und als den „speculativen Inhalt" der Religion bezeichnet.

Ich würde es nicht für nöthig gehalten haben, an diese bekannten und vielverhandelten Hegel'schen Sätze hier von neuem zu erinnern, wenn ich ihnen nicht einen gewissen classischen Werth beilegen müsste, und darum eine entscheidende Bedeutung für die Kritik des Pantheismus, der auch jetzt noch nicht aussterben zu wollen scheint. Denn sie sprechen die höchste, und setze ich hinzu, die vergeistigtste Form des Pantheismus aus, in welche man aller-

*) Hegel's „Geschichte der Philosophie", a. a. O., S. 169.

dings — und Hegel hat persönlich dies sicherlich gethan — den Sinn und Geist der innigsten, zugleich der lebendigsten Religiosität hineinlegen kann. Aber gerade durch die darin versuchte Steigerung und Vergeistigung des pantheistischen Princips decken jene Sätze das innere Misverhältniss zwischen dem Erstrebten und dem wirklich Erreichten, überhaupt das Lückenhafte und Rhapsodische der gesammten Begründung auf. Eben dies nämlich kommt aufs deutlichste zu Tage an der scheinbar streng syllogistischen Form, welche in jenen Beweisen „die Identität des Endlichen und Unendlichen" begründen soll.

Eine genau eingehende Prüfung dieser ganzen Folgerungsweise hat nun das Doppelte ergeben*): in Bezug auf die streng formale Seite jener Beweise, dass sie lediglich die Analyse sind des schon vorausgesetzten Axioms von der Identität des Endlichen und Unendlichen, dass sie in Wahrheit also nicht einen Beweis oder eine Begründung desselben enthalten, sondern in einer steten petitio principii bestehen. In Betreff der gesammten Weltansicht jedoch, in welcher alle Formen des Pantheismus, wie des Monismus überhaupt, befasst und getroffen werden, ergibt sich, dass der ganze Schluss: „das Endliche ist vergänglich; darum existirt es selbst in Wahrheit nicht, sondern das Sein in ihm ist **ein** Nichtendliches" (nicht **das** Unendliche, weil der Begriff des „Nichtblosendlichen", Nichtvergänglichen vorerst noch ein ganz unbestimmter, weiterer Untersuchung bedürftiger ist) — dass dieser Schluss an sich zwar zutreffend und der richtige Ausgangspunkt der metaphysischen Untersuchung sei, zunächst aber noch kein positives Ergebniss enthalte, sondern einer weiteren Begriffsbestimmung durchaus bedürftig bleibe. Es fragt sich eben, was im „Endlichen", Vergänglichen das Unvergängliche, im flüchtigen Wechsel der Erscheinungen das Beharrliche, kurz im

*) „Theistische Weltansicht", a. a. O.

„Phänomenalen“ das wahrhaft „Reale“ sei? Und es bedarf gerade hier der sorgfältigsten Prüfung, um eine Menge von Zwischenfragen nicht zu übersehen.

Dies Beharrliche im Wechsel der Erscheinungen dagegen, mit Ueberspringen aller denkbaren Mittelursachen und Mittelexistenzen, sofort ins Absolute zu erheben, wol gar mit dem Namen „Gottes“ zu beschenken, ist eine der grössten Uebereilungen und gewaltsamsten Gedankensprünge einer unkritisch sich erhebenden Speculation, wie einer aufs allereigentlichste oberflächlichen, voreilig abschliessenden Metaphysik. Jenes, weil die ganze Hypothese einer „Identität des Endlichen und des Unendlichen“ unbewiesenerweise den Begriff der Unterordnung (des Causalitätsverhältnisses) mit dem der Gleichstellung (Identität, Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit) vertauscht. Dies, weil der Begriff eines „Nichtendlichen“ zunächst noch ein ganz negativer, unbestimmter und vieldeutiger ist. Es bedarf erst weiterer Untersuchung, was da verschwindet im Endlichen, und was als beharrlich in ihm sich behauptet. Und endlich wird die Entscheidung über diese Frage nicht dadurch gewonnen, indem man tumultuarisch und voreilig den Begriff des Absoluten hier einschiebt, statt im empirisch Gegebenen zu untersuchen, was in ihm von blos phänomenalem Charakter sei, was dagegen das Beharrliche im Wechsel seiner Erscheinungen.

Hiermit ist nun der eine Wendepunkt bezeichnet, welcher dem Pantheismus, wie dem abstracten Monismus in jeder ihrer Gestalten, den vergangenen, gegenwärtigen und etwa noch zukünftigen, ein gründliches Ende bereitet. Was an die Stelle jenes vom Pantheismus fälschlich eingeschobenen „Absoluten“ zu treten habe, ein „System“, eine gegliederte Ordnung beharrlicher und innerlich aufeinanderbezogener Realwesen, diese Begründung braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Ich kann mich darüber auf die angeführten frühern Werke berufen und zu einer Kritik der-



selben auffordern, welche namentlich von meiner Theorie über Raum und Zeit (Dauer) auszugehen hätte, die ich für den passendsten Eingang in das Ganze meiner Weltansicht halten darf.

Der zweite Wendepunkt, welcher besonders von Hegel aus weiter führt, trifft den von ihm gänzlich miskannten und entstellten Sinn des teleologischen Beweises. Der Gegensatz seiner Auffassung und der meinigen lässt sich auf die zwei antithetischen Sätze zurückführen: „Gott ist der absolute Zweck in der endlichen Welt"; und „Gott ist der zwecksetzende Grund in und für die endliche Welt". Im Begriffe des Zwecksetzens liegt der Unterschied und in der Analyse dieses Begriffes der weiter führende Wendepunkt.

Darüber nun sei mir noch ein erläuterndes Wort gestattet! Zunächst besorge ich nicht den Vorwurf, in der Formulirung jenes ersten Satzes Hegel's wahren Sinn verfehlt oder entstellt zu haben, trotz der bedenklichen Consequenzen, welche aus ihm gefolgert werden könnten, von denen die Gesinnung des würdigen Denkers übrigens weit entfernt war. Jener Satz ist mir nur die Consequenz des von ihm vertretenen monistischen Princips und die Umschreibung seiner authentischen Worte: „Das endliche Leben hebt sich auf im Einen unendlichen Leben, in der allgemeinen Seele." — „Es sind endliche Geister; aber die Wahrheit der endlichen Geister ist der absolute Geist." Das Endliche ist an sich selbst „die Dialektik sich aufzuheben, und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines". Das Endliche in jederlei Gestalt, in der höchsten wie der geringsten, ist durchaus gleichmässig daher nicht Selbstzweck, hat keinen Selbstwerth. Es ist nur dazu bestimmt, um als „Mittel" zu dienen und verzehrt zu werden in dem unendlichen Processe „des allgemeinen Lebens" wie „des absoluten Geistes".

Dies trostlose, an sich aber unvermeidliche Ergebniss

des Pantheismus, welches lebhaft an den classischen Ausspruch Fr. Baader's erinnert (vgl. oben S. 26), „es sei gleichviel, ob dieser grässliche Gott oder Ungott seine Creatur in Zorn oder in Liebe wieder aufspeise", — dies Ergebniss hat für die Speculation im ganzen indess nur den Werth, „sich selbst aufzuheben", um einem bessern, zugleich gründlichern Ergebniss die Bahn zu bereiten, welches dem einseitig hier zurückgedrängten Principe des „Individualismus" zu seinem Rechte verhilft. Dass dies nur durch eine sorgfältigere Entwickelung des „Zweckbegriffes" erreicht werden könne, hat sich im Bisherigen von verschiedenen Seiten her geltend gemacht.

Die allgemeine Stimmung jedoch, welche der Monismus hinterlässt, je strenger gerade er durchgeführt wird, kann nur das Gefühl der muthlosesten Resignation, der tiefsten Lebensmüdigkeit sein. Denn im ganzen Bereiche der endlichen Dinge hat nach dieser Weltauffassung schlechthin Nichts eigenen Werth und Bedeutung. Sie gehen zwecklos unter, wie sie zwecklos erschienen sind. Eine heilsame Inconsequenz des Gefühls hält oft genug uns ab, das letzte Wort eines Ergebnisses sich zu bekennen. Ist es einmal aber ausgesprochen, so ist die Wirkung um so entscheidender. Und eben dies Bekenntniss hat der jetzt herrschende Pessimismus sehr vernehmlich und nur consequent an den Tag gebracht.

Jenem Satze stellt nun der Theismus den andern gegenüber: „Gott ist zwecksetzender Urgrund in und für die endliche Welt." Damit eröffnet sich eine völlig neue Perspective für die Erforschung der endlichen Dinge, die nunmehr als zweckerfüllt Werth und Bedeutung für sich selbst gewinnen; wie gleicherweise für die Erkenntniss der höchsten Weltursache, weil deren „Zwecksetzungen" im Weltganzen auf unmittelbare Weise sich uns darbieten und darum erforschbar sind, ohne transscendente Voraussetzungen oder hypothetische Hülfsbegriffe dafür in Anspruch zu nehmen. Denn

ganz von selbst wird uns die gegebene Welt von hier aus zum Spiegel und Zeugniss eines in ihr niedergelegten ewigen „Weltplanes", weil und sogewiss im Ganzen wie im Besondern derselben sich jene innere Wechselbeziehung uns offenbart, welche die Weltdinge verbindet und weit hinausgreifend über alle Trennungen der Zeit- und Raumunterschiede ihre Unendlichkeit zur Einheit, zum „Kosmos" zusammenzwingt. Dieser gewaltigen Grundthatsache gegenüber hat selbst die dem Theismus abgeneigteste Naturforschung dem Begriffe und der Annahme eines „Schöpfungsplanes" sich nicht entziehen können.

Dass jedoch die Folgerung aus jener universalen Weltthatsache ihrer logischen Form nach lediglich eine Hypothese bleibe, ist vollständig zuzugeben und wegen der theoretischen Cautelen, welche daraus sich ergeben, sogar ausdrücklich einzuschärfen. Daraus folgt ein Doppeltes. Als Hypothese kann sie überhaupt nur auf „Wahrscheinlichkeit" in genau bestimmtem Grade Anspruch machen. Näher jedoch erwogen, ist diese „Wahrscheinlichkeit" solcher Art, dass sie einestheils desto mehr sich bestätigt, steigert und verstärkt, je umfassender die empirische Forschung in den allgemeinen Zusammenhang der Weltgesetze eindringt, und je genauere Einsicht sie in die besondern Weltbeziehungen gewinnt, während anderntheils gegen sie keinerlei empirische Gegeninstanz, keine gesicherte Thatsache einer wirklichen Lücke oder eines Chaotischen im Weltganzen geltend gemacht werden kann. Denn die schon erwähnten pessimistischen Weltanklagen, die zeitweise sich Luft machen, betreffen nicht das Gebiet der Natur; sie gehören dem subjectiv ethischen Empfinden des Menschen an und finden in einer ethischen Weltauffasung ihre Erledigung.

Aus allen diesen Gründen ergibt sich nun für jene Hypothese ein so hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, welche zugleich, wie sich zeigte, durch die stets sich erweiternde Welterfahrung bestätigt zu werden hoffen darf, dass sie gar

wol, analog der Kopernicanischen Hypothese, deren wir oben gedachten (S. 90), „nach dem Gesetze der Wahrscheinlichkeitsrechnung einer absoluten, directen Beweisführung fast schon gleichkommen könnte".

Ob dies einer theoretischen „Gewissheit" gleichzustellen sei, dies zu entscheiden oder vollends darüber zu streiten, ist völlig bedeutungslos und eine überflüssige Subtilität. Denn jener grosse Gedanke des Theismus wird nicht allein nach den Gesichtspunkten der Metaphysik und der Naturbetrachtung entschieden, welche hier zunächst geltend gemacht werden, sondern weit eigentlicher auf dem Gebiete der Ethik und der Religionsphilosophie. Denn es ist für die hier vertretene Weltansicht der methodologische Kanon massgebend geblieben: dass die Erkenntniss der höchsten Weltursache definitiv und entscheidend auch nur aus den höchsten, uns gegebenen Weltthatsachen geschöpft werden könne. Es sind dies aber wol zugeständlich die ethisch-religiösen des menschlichen Bewusstseins, mit ihrer eigenthümlichen Evidenz und Ueberzeugungskraft. Und so glaubte ich von hier aus das Recht zu gewinnen, nicht bei einer allgemeinen theistischen Weltansicht stehen zu bleiben, sondern nur in einem „ethischen" Theismus die Vollendung des ganzen Princips finden zu können.

Gleichermassen folgt aus dieser Betrachtung, dass nicht jener Begriff einer allordnenden, allgegenwärtig wirksamen Weltvernunft, einer „allgemeinen Vorsehung" genüge, zu deren Anerkenntniss selbst die besonnene Naturbetrachtung genöthigt ist, um den eigentlichen Charakter des ethischen Theismus zu bezeichnen. Es muss vielmehr auf der gesicherten Grundlage jener Anerkenntniss zugleich der weitere oder höhere Begriff einer „individuellen Vorsehung" sich erheben, welcher den factisch hervortretenden Widerstreit löst zwischen dem universalen Walten der Vernunft in der Natur und der (ethisch berechtigten) **Forderung** einer Vernunft in der Geschichte des Einzel-

menschen, wie der gesammten Menschheit. Die Lösung dieser kühnsten, weil schwierigsten und verwickeltsten Frage habe ich versucht, wenigstens angebahnt am Schlusse der „Theistischen Weltansicht“.

Es ist sehr Mannichfaches und Tiefgreifendes, dessen Berücksichtigung bei dieser Frage zusammentrifft. Von der einen Seite müssen wir die Thatsache anerkennen, dass trotz des unbedingten und unvergleichbaren Werthes, den für unser Urtheil wie für unsern Willen die ethischen Zwecke besitzen, dennoch weder die äussere Natur noch auch der geschichtliche Weltverlauf auch nur im geringsten diesen Werth anzuerkennen scheint oder wie durch ein inneres Gesetz genöthigt wenigstens mittelbar ihm sich unterworfen zeigt. Dem unmittelbaren Anscheine nach wäre man vielmehr berechtigt, von einer „Ironie des Schicksals“, oder, wie die Alten vermeinten, von einer „Misgunst der Götter“ zu sprechen, welche das Grosse, Edle, Wohlgemeinte mit dem Banne trifft.

Dennoch ist es anderntheils dieser Thatsache gegenüber das gleichfalls nicht aufzugebende Postulat, das Dasein und die Wirkung einer „individuellen Vorsehung“ für den Einzelnen wie für die Menschengeschichte, d. h. einer sittlichen Weltregierung anzuerkennen, die da mitten im gleichgültigen Wechsel der Naturereignisse und trotz des entgegengesetzten Anscheines eines geschichtlichen Widerstandes den absoluten Weltzweck durchzuführen weiss, ohne dessen Annahme dem gesammten Weltverlaufe überhaupt kein innerer Werth und keine definitive Bedeutung beigelegt werden könnte.

Soll aber diese entscheidende Ueberzeugung nicht ein blosses Postulat, ein frommer Wunsch bleiben, wie es wol zugeständlich bisher sich verhielt: so ist schlechthin von nöthen, das eigentliche Organ und die bestimmte Wirkungsweise kennen zu lernen, durch welche jene „individuelle“ Vorsehung unverkennbar und wie vor Aller Augen

ihre Segnungen wie ihre Gerichte vollzieht, also gleichfalls als Thatsache sich uns kundgibt. Was ich dort darüber vorerst mehr angedeutet als ausgeführt habe, möge auch in dieser Gestalt der Beachtung der Mitforscher empfohlen sein.

Dies ist jedoch nur die eine, gleichsam nach unten, dem Weltbegriffe zugekehrte Seite Dessen, was hier zu sagen war. Die andere Seite, in Bezug auf die „Idee“ der absoluten Ursache, und damit zugleich betreffend das vielverhandelte Problem der „Persönlichkeit“ Gottes, bietet nicht minder wesentliche Gesichtspunkte zur Charakteristik des „ethischen“ Theismus, wie ich ihn auszuführen versuchte, im Unterschiede vom ältern „speculativen“ Theismus, welchem wir im Vorhergehenden schon in verschiedenen Gestalten begegnet sind.

Das gemeinsam Charakteristische des letztern, wie es bei Fr. Baader, bei dem spätern Schelling, bei Weisse u. a. erscheint, lässt sich kürzlich auf folgende Grundzüge zurückführen. Seinen Gegensatz zum Monismus und Pantheismus begründet er durch die Unterscheidung eines „vorweltlichen“ Selbstzeugungs- und Selbsterkenntnissprocesses in Gott vom Begriffe der „Weltschöpfung“. Beides ist streng auseinanderzuhalten, ohne doch damit bis zur Trennung zwischen Gott und der endlichen Welt, bis zur Günther'schen „Contraposition“, fortzugehen. Der Erbfehler des Pantheismus in all seinen Gestalten ist es dagegen, beide Begriffe zusammenfallen zu lassen. In jenem ewigen Selbstzeugungs- und Selbsterkenntnissacte ist nun das wahre, in und für sich seiende Wesen Gottes vor aller endlichen Welt erkannt. Darin ist er nicht sowol als „Persönlichket“, denn als der „Dreieinige“, als „Dreipersönlichkeit“ zu bezeichnen. Aus dieser selbstgenugsamen Seligkeit, welche der Welt nicht bedarf, hat nun Gott, durch freie „Willens-(Liebes-)that“, ein Endliches, Seiner Bedürftiges „geschaffen“; und erst dadurch wird das rechte Verhältniss der „Unterordnung“, nicht der „Identität“ des Endlichen und Unendlichen,



speculativ begründet und begrifflich festgestellt. Wenn man dagegen jenen ewigen Selbstzeugungsprocess in Gott auf die endliche Welt überträgt und in ihr, d. h. im Entstehen und Vergehen der endlichen Dinge, den Verwirklichungsschauplatz dafür sucht: so entsteht der Pantheismus, der auch in seiner geläutertsten Form nicht dem Vorwurfe entgeht, das Ewige verendlicht, damit zugleich aber den Begriff der „Schöpfung" gründlich miskannt zu haben.

Wir an unserm Theile konnten nicht umhin — abgesehen von dem kritischen Bedenken, von jenem immanenten Processe im göttlichen Wesen schlechthin nichts wissen zu können, — dem gegenüber den Zweifel auszusprechen: ob man wirklich dadurch vor einem „Rückfall" in den Pantheismus so gesichert sei, als man es scheine. Wir suchen und — finden diese Sicherheit an einer ganz andern Stelle. Denn jenes ewige „Sichselbstzeugen" Gottes, welches eine unendliche Fülle von Realität in sich birgt, — in welcher andern Wirklichkeitssphäre kann es auf eine uns begreifliche und zugleich erkennbare Weise sich vollziehen, als in der factischen, uns gegenwärtigen Realwelt, jenseits welcher wir keine andere kennen, noch uns vorzustellen vermöchten, weil sie für uns doch nur in Analogie mit der gegenwärtigen denkbar wie vorstellbar wäre, somit lediglich in einer unberechtigten Verdoppelung derselben bestände?

Eine ganz andere Gestalt gewinnt jenes Problem auf dem Standpunkte des ethischen Theismus. Er transscendirt gar nicht in so unberechtigter und bedenklicher Weise, weil er dessen bewusst bleibt, vom anthropocentrischen Augpunkte aus, dem allein möglichen und statthaften, jene Fragen nach dem immanenten Wesen Gottes und seiner „Selbstzeugung" gar nicht beantworten, darum auch nicht aufwerfen zu können mit wissenschaftlicher Berechtigung und mit Hoffnung des Erfolges auf diesem Erkenntnisswege.

Aber aus gleichem Grunde wird von hier aus auch dem Pantheismus in jeglicher Gestalt der Boden einer ange-

massten Berechtigung entzogen; denn er ist nicht weniger transscendent und überfliegend in seinen Behauptungen, als sein bisheriger Gegner, — man könnte sagen, nur in entgegengesetzter Richtung, wie dieser. Indem er die „Identität des Endlichen und Unendlichen" zu seinem Princip, eigentlicher zu seiner unbewiesenen Voraussetzung macht, begeht er die schwere Uebereilung, die Gesammtheit der endlichen Dinge, die Summe alles Bedingten, mit unbedachtem Ueberspringen aller Zwischenprobleme, dem Absoluten gleichzustellen, ohne nach der Möglichkeit zu fragen, wie diese Unendlichkeit dazu gelangen könne, absolute Einheit, Harmonie, überhaupt „Vernunft" zu sein. Es ist eine Behauptung, keine Erklärung, noch weniger eine eigentliche Begründung, wie dies alles im Vorhergehenden an Hegel sich ergeben hat.

Beiden tritt gleichmässig berichtigend der ethische Theismus gegenüber. Vor allen Dingen dadurch, dass er, in des Altmeisters Kant Nachfolge, auf die Bedingungen, damit zugleich auf die scharf gezogene Grenze menschlicher Forschung hinweist. Und die Erinnerung an unsern lediglich anthropocentrischen Standpunkt ist eine so unabweisbare, zugleich so unmittelbar einleuchtende und an sich gewisse, dass sie, einmal erhoben, keinen Widerspruch, nicht einmal eine Einwendung zu befahren hat. Sie kann nur übersehen, aber ihr Recht nicht bezweifelt werden. Und sicherlich ist es eine echt philosophische That, sogar in gewissen Epochen theoretischer Uebermuthung eine dringende Pflicht, auf die geziemende Demuth und vorsichtige Selbstbescheidung zu verweisen, welche der Forschung nicht minder nöthig ist, als sie im sittlichen Leben uns geboten erscheint. Ihr allgemeiner Grund aber beruht auf der besonnenen Einsicht, dass der Umfang des unserer Erfahrung sicher Gegebenen auch die nothwendige Grenze des für uns sicher Erkennbaren bleibe.

Diesem wohlbegründeten Erkenntnisskanon getreu weist



nun der ethische Theismus die Prätension eines directen („adäquaten") Erkennens Gottes in jeder Gestalt zurück, welches consequenterweise nur auf dem (pantheistischen) Standpunkte der „Identität" des Endlichen und Unendlichen sich rechtfertigen, annährend sich begreiflich machen liesse. Er behauptet dagegen um so entschiedener die Erkennbarkeit des Urgrundes auf dem Wege des Rückschlusses vom Weltbegriffe aus, so gewiss (und zugleich insoweit) Gott durch seine Wirkungen innerhalb dieser Welt uns sein Wesen offenbart. Damit ist einestheils jener Begriff einer „Identität" beider principiell abgewiesen, andererseits der Begriff und der (nicht mehr pantheistisch zu deutende) Charakter der Bedingtheit und Abhängigkeit des Weltdaseins festgestellt und durchgreifend gewahrt.

Aus jenem Verhältniss, dass der Urgrund nur auf indirectem Wege, nur mittelbar erkannt werden könne, folgt weiter, dass er nicht, gleich einem Erfahrungsgegenstande, in den Bereich des empirischen Erkennens falle, sondern nur als der transscendentale Grund der Weltgegebenheit, d. h. seiner „Idee" nach, gedacht werden könne, indem sich erweist, dass in dieser Idee allein die erklärende Bedingung, die Begreiflichkeit der Weltbeschaffenheit gefunden werde. Der Grad der Gewissheit endlich, welche hiernach dieser Idee zukommt, entspricht genau der Gewissheit, mit welcher jene Wirkungen in der Weltthatsache sich auf stetige und auf universale Art uns bewähren. Es ist für diese Erforschungsweise daher die Möglichkeit einer Steigerung dieser Gewissheit, überhaupt eine Perfectibilität ihrer Ergebnisse in Aussicht gestellt, je vielseitiger und zugleich je tiefgreifender die Weltthatsache nach ihren letzten Bedingungen und Gründen erforscht wird. Ihre Aufgabe ist eine niemals erschöpfte, aber nicht im Sinne eines Schwankens oder unsichern Tastens, sondern eine steigernd sich vervollkommnende, auf völlig analoge Weise, wie dies auch von der

empirischen Wissenschaft gilt, weil beide auf demselben Ausgangspunkte ruhen, auf der Erfahrung.

Der Weltbegriff ist dabei die feste Grundlage, das unleugbar Sichere, der Schluss auf die ihm entsprechende, weil ihn allein begreiflich machende Idee ist das durch reines Denken zu Ermittelnde, mit demjenigen Grade der Gewissheit, welche aus der Sicherheit der Prämissen entspringt. So entsteht eine sich steigernde Reihe von Auffassungen des Weltbegriffs, welchem entsprechend die Idee des Urgrundes gedacht werden muss. Und aus der höchsten, menschlicher Erfahrung gegebenen Weltthatsache wird consequenterweise auch allein die vollkommenste Idee des Urgrundes zu schöpfen sein. Diese endlich wird auch nach rückwärts sicherlich den höchsten Aufschluss uns gewähren über den eigentlichen Charakter und die allgemeine Bestimmung des Weltdaseins. Darum wird es erlaubt sein, zufolge des Grundsatzes: a potiore fiat denominatio, nach diesem höchsten Ergebnisse der gewonnenen Weltansicht auch die unterscheidende Bezeichnung für sie zu wählen. Darum „ethischer“ Theismus.

An dieser Stelle nun wäre es überflüssig, jene Reihe von innerlich sich steigernden Begriffsbestimmungen der Idee des Urgrundes in ihrer sich ablösenden und damit ergänzenden Stufenfolge von neuem begründen zu wollen. Hier reicht es aus sie kurz zu bezeichnen. Das Absolute, in abstractester Weise gefasst, als der eine, allein existirende Urgrund der Welt; entwickelter als „allvermittelnde Welteinheit“, als „immanente Weltseele“, höher als absolute „Weltvernunft“ (Weltgeist); endlich um alle vorhergehenden Bestimmungen selbst begreiflich zu machen: als selbst- und allbewusstes, „transscendentales“ Ursubject. (Was nunmehr nach populärer Bezeichnung ohne Schaden für den philosophischen Begriff auch „Persönlichkeit“ Gottes genannt werden darf. Denn es wäre nur ein sehr überflüssiger Namenspurismus, jenes allgemein verständliche

Wort zu vermeiden oder darin blos einen menschlich-endlichen Erfahrungsbegriff zu sehen, um die allgemeine Wahrheit des Begriffes zu verleugnen, deren Anerkenntniss man sich doch nicht für immer wird entziehen können! Und hierbei ist vielleicht ein Rückblick auf den ersten Urheber jenes kritischen Bedenkens gegen den Begriff göttlicher Persönlichkeit, J. G. Fichte, am besten geeignet, den eigentlichen Sinn und die Tragweite dieses Bedenkens festzustellen. Nur in Betreff der Schranken und der dadurch bedingten Endlichkeit im Begriffe Gottes weist er den Ausdruck „Persönlichkeit" zurück. Dem Wesen nach ist ihm die Gottheit „lauter Bewusstsein, reine Intelligenz, geistiges Leben und Thätigkeit. Dieses Intelligente aber in einen Begriff zu fassen und zu beschreiben, wie es von sich und Anderm wisse, ist schlechthin unmöglich". — „Bewusstsein Gottes möchte noch zulässig sein. Denn wir müssen einen Zusammenhang des Göttlichen mit unserm Wissen annehmen, den wir füglich nicht anders, denn als ein Wissen der Materie nach denken können, **nur nicht der Form unsers discursiven Bewusstseins nach**. Nur das Letztere leugnete ich und werde es leugnen, solange ich meiner Vernunft mächtig bin."*] — So weit Fichte, wovon er auch später nichts zurückgenommen hat, noch zurückzunehmen brauchte; denn es wird diese Erinnerung wol so lange in ihrem Rechte bleiben, als überhaupt das Princip der „Besonnenheit" der Speculation noch nicht abhanden gekommen ist.)

Erst in jener höchsten Idee findet die metaphysische Entwickelung ihr Ziel und ihren Abschluss, weil nur darin der allerklärende Begriff zur Lösung des Weltproblems gefunden ist. Aber auch für den Weltbegriff selbst entstehen damit neue Gesichtspunkte und eine vertieftere, wie zusam-

---

*) Die Stellen sind in meiner „Vorrede" zu J. G. Fichte's „Sämmtlichen Werken", V. Band, S. XXIX—XXXI, vollständiger angegeben.

menhangsvollere Auffassung der einzelnen Weltprobleme. Wenn Schelling einmal mit richtigem Urtheil und in voller Wahrheit behauptet hat, dass durch die idealistische Weltansicht ein völlig neues Bildungselement in die gesammte Wissenschaft, nicht blos in die Speculation, gekommen sei, so ist mit der Begründung des Theismus der zweite, erst vollendende Schritt geschehen. Der Begriff der „immanenten Teleologie", welcher die eigentliche Errungenschaft dieses Idealismus ist, — hier wird er theils erst begreiflich und erklärbar, theils wird er zum fruchtbaren heuristischen Principe der gesammten Forschung. Denn der grosse Gedanke eines „persönlichen" Welturhebers kann einmal anerkannt, unmöglich blos wie eine vielleicht plausible Hypothese oder ein unwirksamer Glaubensartikel müssig im Hintergrunde des Geistes verharren. Es ist dies eine Ueberzeugung von so entscheidender Wirkung auf Denken wie auf Gemüth, dass damit die ganze Weltansicht um eine Stufe höher gerückt wird, dass auch das Einzelne, bisher Bedeutungslose uns in höherm Lichte erscheint. Es entsteht der Begriff einer „gottoffenbarenden Empirie", von der ich schon in den Anfängen meines Philosophirens zu sprechen wagte, die nichts Transscendentes oder Nebulistisches ist, sondern den eigentlichen Sinn und die Wahrheit Desjenigen enthält, was der gewöhnliche Empirismus oberflächlich genug „Naturgesetz", natürliche Anordnung u. dgl. nennt. Und nichts Stolzeres, zugleich Begeisternderes kann dem Naturerforscher gewährt sein, als die Ueberzeugung, in den Ergebnissen seiner Forschung (um das Ewige in menschlichem Worte auszudrücken) mit göttlichen Gedanken und Beschlüssen verkehren zu dürfen. Auch ist dies weder neu, noch paradox oder überschwenglich. Der innerste Vernunftinstinct gerade der geistvollsten und glücklichsten Naturforscher hat dies lange gewusst und nur in dieser Richtung, in keiner andern, gewirkt. Es ist, könnte man sagen, eine theistische Ahnung, welche sie auf das Richtige leitete

und mit einer weihevollen, recht eigentlich religiös zu nennenden Begeisterung erfüllte, welche in dem immer tiefer erforschten Kunstwerke der Natur ewige Gedanken zu entdecken gewiss ist. Und eben dies ist auch wol zugeständlich der unverkennbare Gegensatz, welcher den geistvollen empirischen Forscher vom geistentfremdeten Thatsachensammler unterscheidet. Dort ein ahnungsvoll idealistischer Zug nach oben, hier ein bornirter Realismus, der sich mühsam in bedeutungslose Einzelheiten verliert!

Ueber jene Naturoffenbarung hinaus erheben sich indess die Thatsachen des ethischen und des religiösen Bewusstseins. Und erst diesen zugewendet und in ihren Inhalt sich vertiefend, wird jene Ahnung eines „Weltplanes" und, was davon unabtrennlich, eines höchsten „Weltzweckes" ein nachweisbarer Begriff und eine innerlich zu erlebende Thatsache. Beide, wechselseitig sich bestätigend und ergänzend, bilden damit die Prämissen einer fest in sich begründeten ethisch-religiösen Weltansicht, die man wol anzweifeln, bestreiten, nimmermehr aber achtlos beiseiteschieben kann. Denn sie macht gerade Dasjenige zu ihrem höchsten wissenschaftlichen Ergebniss, was in allen Gestalten und Richtungen menschlichen Wollens und Strebens als das einzig Werthvolle und jedem Einzelstreben allein Werthgebende empfunden wird. Es ist die unerschütterliche und darum auch stets gefühlte Ueberzeugung, deren jedes ideale Streben gewiss sein muss, um nicht in Widerspruch mit sich selber zu gerathen, dass es nicht um ein Sinnliches oder Endliches ringt, sondern dass der menschliche Geist darin gewürdigt werde, das bewusste Organ eines göttlichen Weltplanes zu sein, während dies Bewusstsein eben den „rechten Glauben" erzeugt und zugleich der innere Lohn seines Strebens ist. Erst hiermit ist auch die Religion als das Beseelende jeglicher Cultur aufgewiesen und so in den Mittelpunkt aller Bildung gestellt, damit aber auch der beengenden Formen entkleidet, denen sie bisher zu allermeist verhaftet war.

Fünftes Sendschreiben.

Aussichten — vielleicht Hoffnungen — für die Zukunft deutscher Speculation.

Man hat von einer Philosophie der „Zukunft" gesprochen und eifrig darüber gestritten, welchem der jetzt herrschenden „Systeme" etwa es beschieden sei, über die Gegenwart hinaus einer gesicherten Nachwirkung oder einer wiederhergestellten Oberherrschaft sich erfreuen zu dürfen. Bisher war man getheilter Meinung zwischen den Ansprüchen, welche Hegel's oder Herbart's Lehren, ebenso andererseits Baader oder Krause in diesem Wettkampfe erheben könnten. Und auch jetzt ist der Streit nicht geschlichtet, ja überhaupt noch nicht zu einer gemeinsamen, die Gründe aller Parteien abwägenden Verhandlung gebracht worden.

Nach meinem Dafürhalten kann nur diejenige Weltansicht auf eigentliche „Zukunft", auf dauernde Nachwirkung rechnen, welche schon eine reiche Vergangenheit hinter sich hat; d. h. deren Princip und leitender Grundgedanke im Wechsel der Zeiten und Systeme immer von neuem in seiner Berechtigung sich geltend macht, in verschiedener Gestalt und Ausbildung, aber nach einem gemeinsamen Ziele und zu verwandtem Ergebniss. Nur einer solchen weitumfassenden Grundansicht könnte man den Charakter innerer „Un-

sterblichkeit" vindiciren, den ephemeren Erzeugnissen gegenüber, welche gewissen einseitigen oder vorübergehenden Bildungsrichtungen entsprechen und die nur darin eine relative Berechtigung finden können, wenn sie mit Scharfsinn und Consequenz in einem bestimmten „Systeme" sich abgeschlossen und vollendet haben. Ein solches System ist dann innerhalb der allgemeinen Entwickelung der speculativen Wissenschaft an seiner Stelle berechtigt, aber in seiner bestimmten Form vergänglich, darum zukunftslos, oder eigentlicher im Gedächtniss der Vergangenheit aufbewahrt.

Es wird gestattet sein, nach dieser nicht immer zur Klarheit gebrachten Unterscheidung das Prognostikon zu stellen für die „Zukunft" deutscher Speculation, wie dieselbe aus ihrer vor uns liegenden Gegenwart sich entwickeln dürfte, — wenigstens es sollte! Darum reden wir zugleich von „Hoffnungen", von Wünschen.

Die trübseligen Philosophien des Welthasses und der Weltanklage zunächst, wie sie heute Beistimmung, wenigstens theilweise Anerkennung gefunden, möchten kaum jenen Vorzug innerer Unsterblichkeit besitzen. Sie sind pathologischer Natur; sie entspringen subjectiven Stimmungen, welche dem Subjecte allerdings berechtigt scheinen mögen; die darum auch wiederkehren von Zeit zu Zeit und geistvolle Vertreter finden in Dichtung mehr als in Wissenschaft. Aber es ist gerade der Erfolg einer gründlichen speculativen Bildung, den Geist über jene Regungen hinaus durch freie Einsicht auch zu einer gefesteten Stimmung zu erheben.

Der weithin herrschende Pantheismus unserer Tage andererseits enthält ein grosses, relativ sogar berechtigtes Princip. Meine bisherige Berichterstattung möchte indess gezeigt haben, dass der Pantheismus als solcher, nach rückwärts gewendet, einem dualistischen, Gott und Welt trennenden Deismus gegenüber, hochberechtigt war, nunmehr aber im gegenwärtigen Stadium der Speculation sich ausgelebt habe. Was könnte nach Hegel's in dieser Richtung

abschliessenden Leistungen noch Höheres versucht werden? Wer vermöchte, oder wer möchte auch nur diese Palme des Verdienstes ihm streitig machen? Aber zu seiner Lehre, wie zu seiner gesammten Anschauungsweise wird die Zukunft schwerlich zurückkehren, wenn auch die Gegenwart noch keineswegs jenem Bildungsstandpunkte nach seinem allgemeinen Geiste wie seinen Nebenfolgen völlig sich zu entwinden vermochte.

Sie selbst im Schlussabschnitt Ihres Werkes bemerken über jene Frage der „Zukunft“: dass durch die Rücksichtnahme der neuern Speculation auf die Ergebnisse der empirischen Forschung nicht vorauszusehen sei, „wie bald und in welcher Weise es wieder zu einem einen kleinern oder grössern Zeitabschnitt beherrschenden Systeme kommen werde“ (S. 915). Sie scheinen damit einen Mangel, eine Art von Uncorrectheit der gegenwärtigen philosophischen Entwickelung andeuten zu wollen, da nach dem bekannten Hegel'schen Kanon der regelrechte Verlauf der Speculation in einer nur stetigen Reihe sich vollziehen soll, wonach ganz folgerichtig jedesmal blos ein „System“ das herrschende zu sein das Recht hat, während die andern werthlos dagegen abfallen.

Ich lasse unentschieden, ob ich damit Ihre eigene Ueberzeugung getroffen; ich erlaube mir nur die Bemerkung, dass ich darüber entgegengesetzter Meinung stets war und noch bin. Abgesehen von den Befangenheiten und Vorurtheilen, welche die geschichtliche Auffassung der Systeme dadurch sich aufladet, ist aus tiefern und allgemeinern Gründen diese Ansicht abzulehnen. Wozu die „allgemeine Herrschaft“ eines Systems zu irgendeiner Zeit überhaupt nothwendig sei, ja was sie bedeuten, worin sie bestehen solle, ist höchst unklar und fraglich. Auch hat sie historisch in eigentlichem Sinne kaum irgendeinmal bestanden, d. h. ist sie allseitig anerkannt worden, wenigstens nicht im Bereiche der neuern Speculation.



Ein philosophisches System vollends „aus einem Stück", welches in stetiger, rein begriffsmässiger (überempirischer) Gedankenentwickelung das ganze Universum zu umspannen und die „innere Dialektik" des Weltprocesses darzulegen sich getraut, ist theoretisch betrachtet ein unvollziehbares Ideal, praktisch erwogen eine jetzt mehr als je unmögliche Aufgabe, auch wenn die methodischen Voraussetzungen, welche jener Prätension zu Grunde liegen, überhaupt richtig oder irgendwie erwiesen wären. Bei dem gewaltigen Umfange neuer Probleme und Aufgaben, welche durch das täglich sich häufende empirische Material auch für das philosophische Denken angeregt werden, ist eine andere Methode mit zunächst gesonderten Untersuchungsgebieten in Anwendung zu bringen, was in wirklicher Ausführung auch für die Speculation sich wol am kürzesten als „Theilung der Arbeit" charakterisiren lässt. Bei einer solchen Theilung wird das fest Zusammenschliessende, gemeinsam Orientirende offenbar nicht mehr in einem schon fertigen aprioristischen Schematismus bestehen können, in welchen die einzelnen Untersuchungsgebiete encyklopädisch eingeschaltet werden (auch dies ist versucht und solche „philosophischen Encyklopädien" mannichfach entworfen worden).

Vielmehr kann jetzt jenes Einende nur liegen in einem gemeinsamen Grundbegriffe, — nennen wir ihn Hypothese oder eine noch nicht zu voller Gewissheit gelangte Grundanschauung, welche jedoch der Fortgang der Untersuchung immer mehr zu bestätigen verspricht, — kurz Dasjenige, was ich als „heuristisches Princip" zu bezeichnen gewohnt bin. Die methodologischen Bedingungen dieses Verfahrens sind im Vorhergehenden erörtert worden, und eine Probe der Ausführung möchte vielleicht die „Theistische Weltansicht" darbieten.

Ueber diese durchgreifende Umgestaltung der philosophischen Forschungsweise volle Klarheit und grösseres Einverständniss zu erzeugen, scheint mir der erste Schritt,

welcher die neue philosophische Epoche von der unmittelbar vorhergehenden, bisher wenigstens vorherrschenden, scharf abscheiden und die Forschung in neue Bahnen lenken muss. Er ist, wiewol zunächst nur methodologischer Natur, dennoch durchgreifend und entscheidend. Er macht der sogenannten „Oberherrschaft" eines einzelnen Systems, als einer unberechtigten, wenigstens überflüssigen Prätension, ein Ende. Er nöthigt zu steter, wechselseitiger Rücksichtnahme, theils auf die Leistungen der andern philosophischen Forscher, theils auf die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften, ohne deren feste Unterlage das eigene Werk unsicher oder lückenhaft bleibt. Und erst dadurch allein, — dies sei wohl erwogen, — kann auch die philosophische Forschung überhaupt das Ansehen und Vertrauen wiedergewinnen, welches sie nicht ohne eigene Schuld verscherzt hat, das aber einem Kant und seiner besonnenen Methodik niemals entzogen war. Eben dies war es endlich, was gleich bei meinem ersten Hervortreten mich zu dem damals so sehr mir verargten Ausspruch veranlasste: es sei wieder auf den „ehrlichen" Forschungsweg Kant's zurückzukommen. Die nächste Folgezeit hat den Sinn dieses Ausspruchs sich angeeignet, und seitdem ist Kant von Neuem der Ausgangspunkt kritischer Erforschung geworden, nicht um bei ihm stehen zu bleiben, sondern um sich zu orientiren über das gesicherte weitere Fortschreiten auf jener Grundlage.

Und auch Sie scheinen nach den Andeutungen am Schlusse Ihres Werkes nicht durchaus abgeneigt, dieser Auffassung sich anzuschliessen. Sie heben hervor, dass der Widerspruch der empirischen Wissenschaften mit den „Behauptungen" der Speculation (bei Schelling und Hegel) ein durchgreifendes Mistrauen erzeugt habe gegen das aprioristische Construiren überhaupt. Der Einfluss der Naturwissenschaften auf die „Methode", wie auf die „Ergebnisse" der Philosophie sei unverkennbar. Erst durch Benutzung des ganzen empirischen Materials, um darauf die philoso-

phische Forschung zu gründen, sei fortan in ihr weiter zu kommen. Zudem würden die Berührungspunkte zwischen Physik und Metaphysik, zwischen Physiologie und Psychologie täglich sichtbarer; die Physiologie unserer Zeit habe der Psychologie grosse Dienste geleistet und verspreche ihr noch grössere, u. s. w. (S. 912—914).

Alle diese Zugeständnisse von Ihrer Seite, dem anerkannten Vertreter der Hegel'schen Lehre und Richtung unter uns, lassen voraussetzen, dass auch Sie gegenwärtig, was wir andern schon lange gethan, zu zweifeln beginnen an der wissenschaftlichen Haltbarkeit ihrer Methode und ihres ganzen Princips. Wie weit auch der Zweifel an der Wahrheit ihrer speciellen Ergebnisse sich erstreckt, darüber haben Sie uns einigermassen im Dunkeln gelassen.

Doch vielleicht kann uns in diesem Betreff Ihr Bekenntniss über die hohe Bedeutung des „Idealismus" einen Wink geben, welches Sie in demselben Zusammenhange ablegen und damit zugleich das Gesammtergebniss Ihres Werkes zusammenfassen (S. 915—917).

Jener, der Idealismus, ist nach Ihnen die eigenthümlichste Erscheinung des deutschen Geistes; denn er wurzelt in der Innerlichkeit und der Tiefe unsers Gemüthslebens und treibt aus dieser immer neue Blüten in Dichtung wie in Speculation. Wie die Mystik eines Eckart und Jakob Böhme aus ihm entsprang, so sei die Reformation und der Humanismus das hervorragendste Erzeugniss dieses Geistes. Mit anderm Erfolge jedoch und in bescheidenerer Form, als bei den benachbarten Culturnationen; denn die deutsche Reformation unterscheide sich von der schweizerisch-französischen und von der englischen in erster Reihe auch dadurch, dass ihr jeder Trieb einer nach aussen wirkenden Thatkraft abgehe. Auch das Studium des classischen Alterthums sei für uns nur zu bald ein Anlass geworden, über der bewundernden Betrachtung einer vergangenen Welt die eigene nationale Gesinnung hintanzusetzen. Die deutsche Aufklärung

endlich enthalte nur wenig von den politischen Trieben der französischen; und während in unserer Dichtung die herrlichsten Blüten einer schönen Menschlichkeit sich entfalteten, wurden über der kosmopolitischen Begeisterung die nächsten Bedürfnisse der Gegenwart und der Heimat fast vergessen. Darum sei es nicht zu verwundern, dass das deutsche Volk auch in seiner Philosophie überwiegend dem idealistischen Zuge seiner Natur folge. Von Leibniz bis auf Hegel bleibe die Tendenz immer dieselbe: die Aussenwelt werde bald unmittelbar aus der innern hergeleitet, bald wenigstens nach der Analogie dessen erklärt, was unser eigenes Bewusstsein uns zeigt. *Der Geist ist das Erste und das Letzte; die Natur ist nichts Anderes als die Erscheinung des Geistes.*

In Hegel's apriorischer Construction des Universums habe dieser Idealismus *seine systematische Vollendung gefeiert.* Seitdem aber sei (aus dem oben schon angegebenen Grunde) eine Stockung der philosophischen Productivität, eine allmähliche Zersetzung der grössern Schulen eingetreten; eine Zerfahrenheit und Unsicherheit habe sich der philosophischen Bestrebungen bemächtigt; was Alles erkennen lasse, *dass das Bedürfniss einer veränderten Richtung des Denkens sich geltend mache.* Am Entschiedensten trete aber dabei das Bedürfniss der Philosophie hervor, sich an der Erfahrung zu orientiren und *den Idealismus durch einen gesunden Realismus zu ergänzen.* „Die Zukunft der deutschen Philosophie in erster Stelle wird davon abhängen, in welchem Grade es ihr gelingt, sich das Auge für die thatsächliche Beschaffenheit und den tiefer liegenden Zusammenhang der Dinge für die subjectiven und die objectiven Elemente der Vorstellungen, für die natürlichen Ursachen und die idealen Gründe der Erscheinungen gleich offen zu erhalten“ (S. 917).

Wenn dieses Bild unserer Vergangenheit und diese Forderungen an unsere Zukunft, im Allgemeinen wenigstens,

die Beistimmung jedes Einsichtigen und tiefer Denkenden finden werden: so lassen sie doch für Denjenigen, welcher daraus bestimmtere philosophische Belehrung und eine schärfere Orientirung über eben diese Zukunft zu erhalten wünscht, manche Frage unerörtert, manchen Zweifel ungelöst. Auch tritt die Grunddifferenz unserer beiderseitigen Ansichten eben hier am Schlusse in bestimmtester Weise und an ihrer einleuchtendsten Stelle wieder hervor.

Ich lasse zur Seite das beinahe traditionell gewordene „Vorurtheil“ des Hegelianismus (vergeben Sie mir der Kürze halb diesen Ausdruck!), nach welchem Sie in Hegel allein den Abschluss der Kant'schen Philosophie und ihr rechtes Ergebniss finden, wo doch seine Zeitgenossen und Mitstrebenden, von der realistischen Seite ein Herbart, von der subjectiven ein Fries, von der entgegengesetzten objectiven Seite ein Schelling, ein Schleiermacher, ein Krause und vor allen Fr. Baader, mit seinen auf Tieferes deutenden Anregungen das Recht haben, mitgenannt und in ihrem Werthe miterwogen zu werden. Ich glaube darüber im Vorhergehenden das Nöthige gesagt zu haben und berufe mich darauf.

Von bedeutenderm Belang ist die Ungenauigkeit, den Idealismus Kant's und den von Hegel als ganz derselben Art zu bezeichnen, somit jenen als die Wurzel und den noch unentwickelten Keim, diesen als das wahre Ergebniss und die einzig rechte Vollendung zu behaupten. Diese Auffassung ist nicht nur historisch durchaus unrichtig, sondern sie hat auch für die Zukunft, für die Fortbildung der Philosophie die schwersten Misverständnisse im Gefolge. In Kant's Idealismus ist ein Element, das der Subjectivität, gerade das wichtigste und sorgsam zu pflegende, nicht mit eingegangen in den objectiven Idealismus Schelling's und Hegel's. Nicht Kant hat in Hegel „seine Vollendung gefeiert“, sondern die pantheistische Richtung Spinoza's, dessen starrer, realistischer Monismus allerdings durch den

Geist des Idealismus „verklärt“ (wie einst Schelling sagte), zugleich auch verständlicher gemacht worden ist. Dies hat ebensowol Schelling in seiner Kritik Spinoza's (in der Abhandlung „über die Freiheit“) zutreffend nachgewiesen, als das Nämliche auch der bekannten Hegel'schen Behauptung zu Grunde liegt, dass der (spinozistische) Begriff der Substanz durch den Begriff der Subjectivität ergänzt werden müsse.

Aus dem Allen scheint indess noch das Weitere zu folgen, dass wer gleich Ihnen in diesem Hegel'schen Idealismus nicht blos die „Vollendung“ Kant's sieht, sondern überhaupt definitive Wahrheit findet, — und Sie haben an keiner Stelle Ihres Werks dieser Auffassung direct widersprochen: — dass ein Solcher consequenter Weise unmöglich der Richtung beistimmen könne, mit welcher die nachhegel'sche Speculation auf den echt Kantischen Geist der Forschung zurücklenkt, die „apriorische Construction“ verlässt und an der Erfahrung sich zu orientiren sucht. Sie berichten zwar von dieser neuen Wendung; aber Sie misbilligen, wie es scheint, keineswegs Dasjenige, was einem überzeugten Hegelianer ein offenbarer Rückfall in den überwundenen Kantischen Standpunkt erscheinen muss. Und der alte Hegel, der Consequenz seines Princips bewusst, würde sehr energisch gegen eine solche Ergänzung oder angebliche Weiterführung seiner Lehre protestirt haben. Hier liegt ein innerer Widerstreit der Principien vor, ein Entweder — Oder, kein Sowol — Alsauch; und keineswegs also, wie es bei Ihnen erscheint, kann das wahre Verhältniss zwischen Kant und Hegel bestimmt werden. Hier daher von Neuem wird die Ungewissheit rege, welche mich überhaupt bei dem Studium Ihres Werkes begleitet hat: was Ihre eigentliche und eigene Meinung sei über die nächste Fortbildung „deutscher Speculation“, für welche der beiden entgegengesetzten Richtungen in derselben, die annoch im Kampfe liegen, Sie definitiv Farbe bekennen wollen.

Ich selbst kenne innerhalb des Umkreises, welchen Ihr Werk umfasst, überhaupt nur *zwei* bahnbrechende und in diesem Sinne zugleich prophetische Geister deutscher Speculation: es ist *Leibniz* und es ist sein grosser, in anderer Richtung ihn ergänzender Nachfolger, *Immanuel Kant*. Und auch Sie scheinen dem Erstern wenigstens jene besondere Bedeutung zugestehen zu wollen, nach der hervorragenden Stellung, welche Sie ihm und seiner Lehre in Ihrem Werke gegeben haben. Doch habe ich selbst dabei nicht sowol im Auge den epochemachenden Einfluss, welchen er auf seine nächste Folgezeit übte. Auch rede ich hier nicht von seiner allgemeinen wissenschaftlichen Bedeutung, von seinem vermittelnden Geiste und der Neigung, auch in gegnerischen Ansichten noch ein Berechtigtes herauszufinden, nicht von der innigen Frömmigkeit seines Wesens, die in der höchst merkwürdigen (auch von Ihnen angeführten) kleinen Schrift „von der wahren theologia mystica" bis zum tiefsten Kerne der Mystik und der Theosophie sich erhebt. Nicht auf dies Alles kommt es mir an, wiewol es hinreichen würde, jenen Genius auch jetzt noch jedem Spätern als vorleuchtendes Muster wissenschaftlicher Denkart vorhalten zu können. Ich rede von den grossen, durchgreifenden Grundgedanken, welche er angeregt hat und die eine ganze Welt von allgemeinen, noch weiter zu entwickelnden Wahrheiten in sich bergen.

Er hat *jederlei* Dualismus überwunden, sowol den von Descartes und der ganzen Denkart seiner Zeit ihm überkommenen von „*Materie*" und „*Geist*", als den ebenso hemmenden und die rechte Einsicht störenden Gegensatz von „*Mechanismus*" und „*Teleologie*"; endlich den noch tiefer greifenden Gegensatz von „*Monismus*" und „*Individualismus*", und diesen zwar also, dass bei ihm jedes dieser beiden Principien auf das andere hinweist und es als nothwendig Ergänzendes fordert. *Mit einem Worte*: *hat im Principe und Ausgangspunkt überwun-*

den all die Gebrechen, mit denen grösstentheils noch jetzt unsere philosophische Bildung behaftet ist, welche daher von ihm auch jetzt noch Befreiung, tiefere Orientirung, weitern Umblick empfangen könnte.

Und er hat jene Gebrechen überwunden, — auch dies sei nachdrücklich hervorgehoben, — durchaus nicht eigentlich auf dem Wege der von ihm empfohlenen „mathematisch demonstrativen Methode", welche überhaupt nicht erfindet, sondern das Gefundene nur in logischer Ordnung vorträgt, noch auch infolge „speculativer" Begriffsentwickelung von einem höchsten Principe herab, sondern ganz im Gegentheil auf dem heuristischen Wege der Induction, durch eindringendstes Studium des Charakteristischen der Thatsachen und auf dem Wege des darauf gebauten Rückschlusses von der Folge auf ihren „zureichenden" Grund und des Analogieschlusses. Seine Monadologie, seine ganze dynamische Weltansicht, welche nichts Todtes, keine äusserlich mechanischen Wirkungen als letzten Grund der Veränderungen anerkennt, sondern nur aus dem eigenen Innern der „Kraftwesen"*) sich entwickelnde Veränderungen zulässt, — sie sind keine mühsam erdachten Hypothesen, sondern das Erzeugniss der Beobachtung eines in jeder Veränderung der Weltwesen sich kundgebenden individualistischen („monadischen") Princips, welches unvertilgbar sich behauptet und jeder Veränderung seine Eigen-

*) Dies ist nämlich nach Leibniz der einzig richtige Begriff der Substanz. Sie sei nicht ohne den Begriff wirksamer Kraft (vis activa) zu denken, welche nicht etwa, im Sinne der Scholastiker, blos ein schlummerndes Vermögen bezeichne, das erst des Anreizes von Aussen bedürfe, um in Wirksamkeit zu treten, sondern vielmehr stets und von selbst wirksam sei, sobald die Hindernisse seines Wirkens beseitigt sind. Demgemäss sei jede Substanz stets in Veränderung aus sich selbst begriffen, die aber eben damit auch eine blos innerliche bleibe. Das Reale in jedem Dinge ist einzig seine Kraft zu wirken. Was wir dagegen unmittelbar an ihm wahrnehmen, ist nichts als eine der Erscheinungen, welche aus dieser Kraft sich ergibt.



thümlichkeit aufdrückt. Darum muss es ein Beharrliches, von aussen her Unzerstörbares, zugleich einheitlich Geschlossenes („Monas") sein.

Aber ebenso zeigt die Beobachtung weiter, dass die Gesammtheit jener monadischen Wesen (das Weltganze) in ihren Wirkungen und Veränderungen dem Erfolge nach das durchgreifende Gepräge einer innern wechselseitigen Entsprechung, einer „vorherbestimmten Harmonie", an sich trage, deren „zureichende Ursache" weder in einem Einzelnen aus der Reihe derselben, noch auch in ihrer Gesammtheit als solcher liegen könne. Sie kann nur ausserhalb dieser Reihe in einem „überweltlichen" Wesen gesucht werden. Ebenso muss diese Ursache nach den Wirkungen und Erfolgen, welche das Weltganze uns zeigt, als vollkommenste Intelligenz gedacht werden, was auf den Begriff eines „Schöpfers" zurückweist.

Diese ganze, durch ihren Ausgangspunkt vom Thatsächlichen sicher festgestellte Beweisführung des Denkers, welche eben damit der vielfachsten Ausführung und weiterer Bestätigung fähig ist — wie sie denn im vorigen Jahrhundert zu manchen kleinlichen und schiefen Anwendungen der Teleologie Veranlassung gegeben, ohne dadurch ihren innern unverwüstlichen Werth zu verlieren, — sie kann richtig erwogen und eben auf jenen innern Werth zurückgeführt, gleichmässig den einseitigen Monismus widerlegen (Spinoza und den Pantheismus überhaupt; — „gäbe es thatsächlich keine Monaden, so hätte Spinoza Recht", sagt Leibniz durchaus zutreffend), wie den nicht minder einseitigen Individualismus (Herbart und den Empirismus überhaupt; — denn: „gäbe es kein inneres Entsprechen der Weltwesen, keine «vorherbestimmte Harmonie» derselben, so könnte der Empirismus genügen", vermöchte Leibniz mit ganz gleichem Rechte zu sagen).

Aber in allem Diesen ist zugleich die bündigste Vermittelung von Mechanismus und Teleologie enthalten;

und wahrhaft unbegreiflich bleibt es, wie nach den Leistungen Leibnizens in dieser Hinsicht eine angeblich „exacte" Naturforschung noch immer sich einbilden könne, aus mechanischen Ursachen allein den Weltzusammenhang, eben jenes innere Entsprechen der Dinge, genügend zu erklären. Leibniz hat, so darf man wol behaupten, die mechanische Erklärungsweise bis an die äusserste, d. h. an die allein berechtigte Grenze ihrer Geltung geführt, und im Besondern zu ihrem vollen Rechte gebracht, indem er z. B. die Newton'sche Lehre von der allgemeinen Anziehungskraft der Körper, als eine unbegreifliche „Wirkung in die Ferne", ebenso die Hypothese von einem ersten Anstosse der kosmischen Bewegung durch einen göttlichen Willensact ausdrücklich verwirft, als ein nichtserklärendes, den stetigen Naturzusammenhang durchbrechendes „Wunder". Alle Vorgänge und Veränderungen in der Natur geschehen nach stetig wirkenden, rein mechanischen Gesetzen. Denn infolge des allgemeingültigen Causalitätsgesetzes kann jede erscheinende Wirkung nur die genau entsprechende Folge ihrer Ursache sein. Sein System ist von dieser Seite ein streng deterministisches. Sofern wir aber den (zweckmässigen) Erfolg jener mechanischen Wirkungen im Einzelnen, ebenso die Gesammtheit dieser Erfolge im Weltganzen ins Auge fassen, so genügt nicht mehr jene blos deterministische Erklärungsweise eines blindwirkenden Mechanismus. Wir müssen als den letzten Grund aller mechanischen Wirkungen eine zwecksetzende Weltursache anerkennen. So Leibniz!

Von diesem Punkte aus — es ist die **Thatsache** einer „vorausbestimmten Harmonie" zwischen den Weltwesen — lässt sich nun auch die Metaphysik Leibnizens richtig beurtheilen; — mit ihren Kühnheiten (z. B. dem Begriff der „besten Welt", angeblich nach getroffener „Auswahl" Gottes unter den gleichmöglichen andern Weltplanen, nach dem Motive der höchsten Vollkommenheit und des Guten), wie



mit ihren Paradoxien (z. B. von dem absoluten Widerspruche und der Unmöglichkeit irgendeiner directen Einwirkung der Monaden aufeinander). Ebenso kann man erst von hier aus sich befriedigend erklären, was der eigentliche Grund der unverkennbaren Einseitigkeit war, in welcher die Lehre sich abschliesst: Determinismus und überwiegendes Hervortretenlassen der Transscendenz Gottes, dem nicht minder berechtigten, hier aber zurückgedrängten Begriffe seiner Immanenz gegenüber. Und eben die letztere Wendung hatte jenen Determinismus unvermeidlich im Gefolge, welcher das System auch in seinen Einzelergebnissen beherrscht, seinem eigentlichen Geist aber widerspricht. Denn es ist daran zu erinnern, dass die Anerkenntniss der Individuation principiell eine Widerlegung des Determinismus in sich schliesse.

Die Einseitigkeiten und Irrthümer eines grossen Genius nach ihren innern Gründen zu würdigen, bleibt indess für die Nachkommen von der belehrendsten Wirkung. Solcher Nachweis hat nämlich das Doppelte zu zeigen: die ursprüngliche Berechtigung jener Einseitigkeit und damit ihre relative Wahrheit im ersten Entstehen; aber ebenso tritt klar dabei zu Tage, was weiter dazu kommen müsse, um jene relative Wahrheit zu ergänzen und zur vollständigen Wahrheit abzuschliessen.

Dabei ist vor Allem zu wiederholen, dass der Begriff der „vorherbestimmten Harmonie", d. h. des innern ursprünglichen Entsprechens der Weltwesen, keineswegs eine philosophische Hypothese ist, dazu bestimmt oder ersonnen, um etwas Thatsächliches zu erklären; sondern umgekehrt ist er allein und lediglich die Bezeichnung einer Universalthatsache, welche selbst zu erklären eine der philosophischen Aufgaben sein wird. Als Thatsache daher ist sie keinem Zweifel unterworfen. Denn ebenso gewiss, als eine Mannichfaltigkeit von Realen „gegeben" ist, steht mit gleicher Gewissheit die Thatsache fest, dass diese Realen nicht beziehungslos vereinzelt blos nebeneinander bestehen, sondern

eine innere Wechselbeziehung, eine Ordnung bilden, welche auf eine ordnende Ursache zurückweist. Wie jene Wechselbeziehung zu erklären, ist von hier aus ein, verschiedener Auslegung unterworfenes philosophisches Problem und eine offene Frage.

Für Leibniz nimmt dagegen jene Thatsache einer „prästabilirten Harmonie“ unvermerkt den Charakter eines philosophischen Erklärungsprincips an; ja sie wird ihm zum Hauptbeweisgrunde für sein ganzes System. Nach dem von ihm auf die abstracteste Spitze getriebenen Begriffe des untheilbar Einfachen, Monadischen, soll schlechthin keine reale Wechseleinwirkung zwischen den Monaden möglich sein, vielmehr nur eine ideale. Dies ideale Entsprechen lässt sich jedoch nur also denken, dass es als ursprüngliche Anlage in die Realwesen „eingeschaffen“ sei, welche nunmehr, unabhängig voneinander, „zweien gleichgestellten Uhrwerken vergleichbar“, diese ideale Harmonie im Weltganzen darstellen, mit der Nothwendigkeit einer ewigen Vorausbestimmung. Resultat: unbedingter Determinismus.

Dass diese ursprüngliche, höchst vollkommene und kunstreiche „Einrichtung“ des Weltganzen nur das Werk eines höchst vollkommenen, allmächtigen und allweisen Geistes sein könne, leuchtet ihm unmittelbar ein. Und so stützt Leibniz seine eindringenden Beweise von Gottes Dasein im Wesentlichen und Ganzen unmittelbar auf die Gewissheit der „prästabilirten Harmonie“, mittelbar eigentlich doch aber nur auf seine precäre Hypothese von der Unmöglichkeit einer directen Wechselwirkung unter den Monaden. Dies ist der schwache Punkt seines Systems, welches von hier aus einer Fortbildung entgegengeführt werden muss. Was meines Erachtens dafür der geeignete historische Anknüpfungspunkt sei, dafür scheint mir der Weg sehr klar vorgezeichnet. Er kann nur in einer verbessernden Umbildung des monadologischen Grundgedankens bestehen. Was Herbart dafür geleistet, ist im Vorhergehenden erörtert

worden. Was weiter von da aus geschehen muss, habe ich in meiner „Anthropologie" nachzuweisen versucht, ausgehend von einer Kritik des ältern Atomismus und einer Umgestaltung des bisherigen Raum- und Zeitbegriffes.

Andererseits wird jedoch durch diese ganze deterministische Grundansicht Leibnizens Lehre dazu hingedrängt, den Immanenzbegriff auf das geringste Mass innerer Berechtigung einzuschränken, ja beinahe ganz zu eliminiren. Gott ist nach den eigenen Erklärungen des Denkers der „Baumeister" einer höchst vollkommen eingerichteten „Weltmaschine", die im factischen Weltverlaufe von Anfang an bis zu dem seit Ewigkeit ihr vorgesteckten Ziele aus eigenem, in sie hineingelegten Vermögen selbständig sich abspinnt. Die „prästabilirte Harmonie" ist somit eine anticipirte vollständige „Vorsehung". Die „Welterhaltung", deren Begriff Leibniz allerdings sehr stark betont, kann für ihn nur die Bedeutung übrig behalten, indem Gott ja überhaupt als die Quelle aller Realität und alles Bestehens der endlichen Dinge gedacht werden muss, dass er das Weltganze in seinem Allgemeinbestande formaliter erhalte, ohne doch realiter, mit seinem „Willen", als eigentliche „Vorsehung", in ihm gegenwärtig zu sein. Und diese Denkweise von Leibnizens Nachfolgern weiter ausgesponnen und popularisirt, ist eben die Ursache jenes Deismus geworden, welcher die Aufklärungsperiode charakterisirt und mit dem man bis auf M. Mendelssohn hin den Spinozismus zu bekämpfen trachtete, dessen eigene Einseitigkeit, wie geist- und gemüthlose Starrheit jedoch ganz im Gegentheil dem Spinozismus zur Wiedererstehung verhalf. Die Verankündiger dieser Wendung waren Lessing und Herder, welche, jeder in anderer Weise, jenen Gottesbegriff ungenügend, die deistischen Vorstellungen „ungeniessbar" fanden; bis Kant durch sein mächtiges Auftreten auch diese Frage unter ganz neue Gesichtspunkte brachte.

Doch möchte ich nicht so weit gehen, aus allen diesen

Gründen mit Ihnen zu behaupten (S. 177 fg.), dass dieser Theismus um seiner deterministischen Consequenzen willen in Gefahr sei, auf den Substanzbegriff Spinoza's zurückzufallen, indem Gott, als Allbewirker in jeglichem Weltwesen und dessen gesammten Veränderungen, eigentlich nicht mehr blos der „Schöpfer", sondern die „Substanz" aller endlichen Wesen sei. Es bleibt doch ein principieller Gegensatz bestehen selbst zwischen jenem Deismus und dem pantheistischen Substanzbegriffe, wie vielmehr noch zwischen diesem und dem vollständig ausgebildeten Theismus, welcher gerade durch den Begriff der Immanenz hindurch den Begriff der Transscendenz begründet. Denn schon im Principe besteht eine nicht zu überbrückende Kluft zwischen dem Substanzbegriffe, werde er nun in spinozistischer oder in hegel'scher Weise gedacht, und dem theistischen Grundgedanken eines absoluten Subjects, oder populär ausgedrückt: zwischen Urpersönlichkeit von Anfang und im Principe und dem Begriffe eines endlosen Persönlichwerdens des göttlichen „Geistes" in den menschlichen Individuen.

In welcher Art endlich der eigentliche, d. h. erfahrungsmässige Begriff von der Immanenz Gottes zu begründen sei, darüber habe ich schon im Vorhergehenden mich erklärt. Es liegt in der einfachen Consequenz dieser ganzen Untersuchungsweise, dass er nur erschlossen werden könne aus der höchsten Wirkung des absoluten Geistes in dem unserer Erkenntniss zugänglichen Gebiete der Thatsachen, d. h. aus der höchsten Weltthatsache, welche dem menschlichen Bewusstsein sich darbietet. Und unbezweifelt ist diese die ethisch-religiöse, in dem ganzen reichen Umfange ihrer (weltgeschichtlichen) Wirkungen. Damit werden wir jedoch zunächst wiederum an Kant verwiesen, so befremdlich vielleicht dies Wort manchem auch erscheinen möge.

Leibniz hat zu wiederholten malen erinnert, dass das einzige Reale, welches wir unmittelbar und darum auf



wahrhafte Weise zu erkennen vermögen, lediglich unser eigenes Innere, unsere Seele sei. Darum können wir nur nach Analogie ihres Wesens auf das Wesen, das „Innere", des Realen ausser uns schliessen. Diese einfache, aber entscheidende Betrachtung hat nun Kant zum Mittelpunkt seiner Lehre gemacht, freilich ohne damit historisch an den Gedanken Leibnizens anzuknüpfen, da er vielmehr bezeugt, durch Hume's Skepsis aus seinem „dogmatischen Schlummer" erweckt worden zu sein.

Es ist der „anthropocentrische" Standpunkt, wie ich ihn zu bezeichnen gewohnt bin, welcher, an sich schlechthin unüberschreitbar für unser Bewusstsein, aber auch sein unverlierbarer Augpunkt, allmählich zwar zum „kosmocentrischen" sich zu erweitern vermag, niemals aber zum „theocentrischen" (zu einer angeblichen „Identität" des Endlichen und Unendlichen) sich erschwingen kann. Hiermit glaube ich nicht nur den allgemeinen Geist, sondern auch das Gesammtergebniss des theoretischen Theiles von Kant's Lehre charakterisirt zu haben. Und dies Ergebniss ist es zugleich, bei welchem nach meiner Ueberzeugung es ein für allemal sein Bewenden haben muss, wenn die Speculation den Charakter besonnener Wissenschaftlichkeit nicht verleugnen will. Dass damit nicht zugleich die bestimmte Formulirung, welche Kant jener Wahrheit gegeben, als die letzte und definitive zu betrachten sei, wird zugestanden. Aber es bleibt in hohem Grade belehrend auch zur Orientirung der Gegenwart, sich dessen zu erinnern, wie Kant seine Behauptungen motivirte, welche auf den entschiedensten Empirismus hinauszulaufen schienen, und welchergestalt er dennoch diese Schranken durchbrochen hat.

Kant's Begründung in der „Kritik der reinen Vernunft" lässt sich kürzlich dahin zusammenfassen: dass der Begriff eines Unendlichen für alles Endliche, eines Unbedingten für alles Bedingte zwar eine nicht aufzugebende („apriorische") „Idee" sei, zugleich aber ein blosses „Vernunftideal"

bleibe, über dessen objective Wahrheit durch „theoretische“ Vernunft zu entscheiden unmöglich bleibe, „weil das für uns Erkennbare nur das Bedingte sei“. Dagegen werde jenes Vernunftideal gerade für die Erforschung des Bedingten der nie ruhende Antrieb, bei keinem gegebenen Bedingten als dem Letzten stehen zu bleiben, sondern die „Erfahrungsforschung“ über alles Bedingte hin ins Unendliche auszudehnen.

Zu jenem an sich unbestreitbaren Grunde von dem „Nichtgegebensein“ eines Unbedingten kommt für Kant noch ein zweiter von zweifelhaftem Gewichte und von disputabler Beschaffenheit. Nach der ganzen „Einrichtung“ unsers Erkenntnissvermögens kann auch die Erforschung des Bedingten nur auf „subjective“ Geltung Anspruch machen. Von dem objectiven Wesen des Realen, von den „Dingen an sich“ wissen wir nichts. Denn Raum und Zeit, „die apriorischen Formen der Anschauung“, in denen alles Bedingte ausnahmslos uns gegeben ist, sind (eben um ihrer Apriorität willen, behauptet Kant) von blos subjectiver Beschaffenheit, sind Formen unsers Bewusstseins, deren Inhalt daher unanwendbar bleibt, um das „Ansich“ des Realen zu bestimmen. Die „Sinnlichkeit“ bietet uns blosse „Erscheinungen“ des Realen, eine subjective Erscheinungswelt.

Aber auch der „Verstand“ führt uns über diese subjective Schranke nicht hinaus. Er verknüpft auf gesetzmässige Weise das sinnlich Gegebene zu Begriffen, Urtheilen, Schlüssen nach den „Kategorien des Denkens“, durch welche dieselben in eine „nothwendige Verknüpfung“ gebracht werden. Der Grund dieser Nothwendigkeit kann aber nicht in dem sinnlich Gegebenen als solchem liegen; denn dies bietet uns blos thatsächliche, d. h. zufällige Verknüpfungen; und auf diese beschränkt oder blos auf diese angewiesen, würden wir unsern Begriffen, Urtheilen und Schlüssen niemals eine irgendwie nothwendige Gültigkeit

beizulegen im Stande sein. Wir können daher nur annehmen, dass der Grund dieser gesetzmässigen Verknüpfung der Erscheinungen allein in uns selber liegen könne, und zwar deshalb, weil wir um der Einheit unsers Bewusstseins willen — nach Kant's Bezeichnung: nach dem Principe der „Einheit der Apperception" — die vereinzelt gegebenen und nur äusserlich verknüpften Erscheinungen in eine innere und nothwendige Verbindung bringen müssen und auch es vermögen nach den Gesetzen unsers denkenden Bewusstseins, den Kategorien. Die subjective, zugleich aber ursprüngliche („apriorische") Einheit der Apperception ist daher der wahre und der einzige Grund des „Verstandesgebrauchs", d. h. der Möglichkeit, dass wir die Gesetze des Denkens auf die Erscheinungen anwenden und damit eine verständige, aber durchaus nur subjective Ansicht von der Erscheinungswelt gewinnen. Das Vermittelnde aber, welches zwischen „Sinnlichkeit" und „Verstand" eintritt, ist die „productive Einbildungskraft". Sie gehört einestheils der Sinnlichkeit an, indem sie den Inhalt ihrer Erzeugnisse von dieser empfängt; aber indem sie anderntheils fähig ist, die sinnlichen Anschauungen zur Einheit zusammenzufassen, und so neue Einheiten zu erzeugen, ist sie dem Verstande verwandt und arbeitet unterstützend seiner Thätigkeit vor.

So weit das summarische Ergebniss von Kant's Kritik der reinen Vernunft, abgesehen von der kritischen Anwendung derselben auf die Lehren und Behauptungen der ältern Metaphysik in den Gebieten der Kosmologie, Psychologie und natürlichen Theologie. Es gibt kein Wissen über die „Erfahrung" hinaus. Dies ist aber nur ein Wissen von der Erscheinungswelt, nicht von den „Dingen an sich".

Damit war der Idealismus auf seine subjectivste Spitze hinaufgetrieben, obwol Kant noch ausdrücklich ein objectiv Reales, als Veranlassendes, übrigens aber Unbekanntes, für

die sinnliche Erscheinung stehen liess. Nur ein Schritt war in dieser nach vorwärts dringenden Forschung noch übrig, den Fichte that, welchem auch späterhin Schopenhauer sich anschloss, auch jenen Begriff des „Realen“ zu beseitigen und die Sinnen- oder Erscheinungswelt aus dem Selbstbewusstsein, aus jener „Einheit der Apperception“ (dem „Ich“) abzuleiten, d. h. die Vorstellung eines „Nichtich“ aus den nothwendigen Bedingungen des Selbstbewusstseins für sich selber zu erklären. Seine Lehre kann daher als der entschiedenste „Akosmismus“ bezeichnet werden, wie er selbst einmal sie nennt dem Vorwurfe des „Atheismus“ gegenüber; und von dieser Auffassung ist er bei allen Erweiterungen und Modificationen seiner Lehre niemals abgegangen.

Es ist nun bekannt, wie sein grosser Nachfolger Schelling jenen durch die unendliche Thätigkeit des Ich hervorgebrachten, aber nur innerhalb seiner Subjectivität vorgehenden, aufsteigenden Process von Selbstbeschränkung und von Ueberschreitung derselben, welche auf jeder Stufe eine neue und immer höhere (freiere und bewusstere) Gattung von Vorstellungsverhältnissen zwischen Ich und Nichtich erzeugt, — mit genialer Kühnheit sofort ins Objective übersetzte und (um es mit einem kurzen Worte zu bezeichnen) zum immanenten Gesetze der Weltentwickelung aus der „Natur“ zum „Geiste“ erhob. Damit stellte er zugleich dem „auf dem subjectiven Reflexionsstandpunkte hängengebliebenen“ Idealismus Fichte's den objectiven, „absoluten“ Idealismus gegenüber. An die weitere Entwickelung und Vollendung des letztern durch Hegel braucht nur erinnert zu werden.

Dieser umdeutenden Wendung des Idealismus als einer unbewiesenen, darum unberechtigten, hat nun Fichte stets sich widersetzt und aus diesem Grunde seinen damit zum Gegner gewordenen Nachfolger „hartnäckige Besinnungs-

losigkeit“ vorgeworfen.*) Und dies mit seinem und mit Kant's gutem Rechte! Denn der „anthropocentrische“ Augpunkt, wie jedem speculativ sich „Besinnenden“ an sich selbst evident sein muss, kann niemals überschritten werden, so gewiss jegliches als wahr Erkannte nur in unserm Bewusstsein und für ein Bewusstsein existirt. Auch jetzt daher und für die zukünftige Fortbildung der Speculation ist es noch immer eine entscheidende Frage: auf welchem Wege und in welchem Sinne die Einheit des Subjectiven und Objectiven, d. h. die **Immanenz des Objectiven im Subjectiven,** behauptet und begründet werden könne? Aber gerade hier, bei dem allerentscheidendsten Punkte, ist die Continuität der Forschung sorgsam zu bewahren, um jenem verderblich gewordenen sprungweisen Abbrechen von der Vergangenheit jede Berechtigung zu entziehen, gleichwie dies Verfahren in den empirischen Wissenschaften mit Recht verrufen ist.

Deshalb wird mir gestattet sein, meiner eigenen Untersuchungen über jenes Hauptproblem aller Speculation und des dabei gewonnenen Ergebnisses hier zu gedenken. Sie haben, nach rückwärts sich wendend, wie es sich geziemt, ihren Ausgangspunkt von Kant genommen, um die ersten Gründe und Veranlassungen des durchgeführten Subjectivismus seiner Erkenntnisstheorie aufzusuchen und dieselben einer durchgreifenden Kritik zu unterwerfen.

Um darüber so kurz als möglich mich auszusprechen, aber eben damit vielleicht auch die Prüfung meines Gesammtergebnisses zu erleichtern, bemerke ich Folgendes. Bei den

---

*) So schon in einem höchst bedeutenden Privatschreiben Fichte's an Schelling aus dem Jahre 1800 („Leben und literarischer Briefwechsel“, 2. Aufl., Band II, S. 320 fg.), dessen Inhalt ich überhaupt der Aufmerksamkeit der Geschichtsschreiber über neuere Philosophie empfehle, bis zu der herben Kritik des Schelling'schen Standpunktes in dem 1806 verfassten „Berichte über den Begriff der Wissenschaftslehre und der bisherigen Schicksale derselben“ (Werke, Band VIII, S. 384 fg.).

Beweisen von der „Apriorität“ der Raum- und Zeitanschauung, gleicherweise der Kategorien und der Idee eines Unbedingten verfährt Kant durchgreifend also. Indem er den unbestreitbar gelungenen Beweis von dem nicht empirischen, sondern „apriorischen“ Ursprung jener Anschauungs- und Denkformen in unserm Bewusstsein führt, setzt er stillschweigend voraus, dass dadurch auch ihr lediglich subjectiver, nur für **den Bereich** unsers Bewusstseins gültiger Charakter miterwiesen sei; weshalb es unmöglich bleibe, dieselben auf den Bereich der „Dinge an sich“, überhaupt auf das Objective anzuwenden.

Hier nun wird offenbar eine doppelte Frage übersprungen. Zuerst: ob jene stillschweigende Voraussetzung von der Beschränkung des Apriorischen auf den Bereich des „Subjectiven“, des Bewusstseins, überhaupt richtig sei? Denn es lassen sich dabei noch ganz andere Möglichkeiten denken. Die zweite Frage ist, — und diese wirkt auch entscheidend auf die erstere zurück: — was überhaupt im ursprünglichen und damit zugleich allgemeinen Begriffe des Objectiven enthalten sei, und wie darum das erste, das ursprüngliche, das Grundverhältniss von Subject und Object überhaupt gedacht werden müsse?

Da hat nun die „Anthropologie“ und „Psychologie“ nicht aprioristisch, sondern auf dem Wege des Rückschlusses von den anthropologischen Thatsachen den durchgreifenden Beweis geführt:

„Der Menschengeist enthält nicht blos in seinem Bewusstsein gewisse vorempirische Bestandtheile (Uranschauungs- und Denkformen, Urgefühle, Urstrebungen), sondern er **ist** nach seinem eigentlichen Urbestande selbst ein vorempirisches («apriorisches») Wesen, aus seinen übersinnlichen Grundanlagen, in Wechselwirkung mit den andern Realen, sich organisch herausgestaltend in die Sinnenwelt, ebenso daraus allmählich sich erzeugend das Bewusstsein dieser Welt und seines Selbst.“

9*



Daraus folgt nun mit einfacher Nothwendigkeit die ursprüngliche und unauflösbare **Einheit** von Object und Subject im Realwesen des Geistes selbst. In ihm ist sein Objectives stets und unverlierbar seinem Subjectiven immanent, als der reale Träger des letztern. Und stets von neuem erhebt sich aus ihm, durch seine eigene That („das Ich setzt sich selbst"), seine Subjectivität, darin eine nachweisbare „Entwickelungsgeschichte" des Bewusstseins durchschreitend, niemals aber die Einheit verlierend mit seiner objectiven Grundlage, der steten Quelle seines Bewusstseins, wie dem Substantiellen seiner Persönlichkeit.

Das unmittelbare Object ist stets daher der Geist sich selber; darum bleibt sein Blick und Augpunkt unverrückbar der „anthropocentrische". Alles andere seiner empirischen Erkenntniss ist ihm nur zweites, mittelbares Object; und darum in seinem Erkanntwerden mit Nothwendigkeit an die apriorischen Bedingungen dieser anthropocentrischen Stellung gebunden.

Darum hatte Kant Recht, wenn er dem Inhalte der Sinnenempfindung, als durch die Bedingungen unserer Organisation und des Sinnenapparates veranlasst, blosse „Phänomenalität" beilegte (darum als „Hirnbewusstsein", „Erdgesicht" von uns bezeichnet; — was durch die Resultate der neuern physiologischen Forschung vollständig bestätigt worden ist); — Unrecht aber, die Raum- und Zeitanschauung in diese Subjectivität mit hineinzuziehen.

Das bewusste Denken und denkende Erkennen sodann fällt selbst schon innerhalb des entwickelten Gegensatzes von Subjectivem und Objectivem; denn es gehört der mit der „Sinnlichkeit" schon verwachsenen Bewusstseinsform des Geistes an, welche darum ihrem Allgemeincharakter nach auf der Seite des Subjectiven steht, dem „mittelbaren" Objecte (O. II.) seines Bewusstseins gegenüber (S. $\times$ O II, nicht $\frac{\text{S.}}{\text{O I.}}$).

Es ist der factische, empirische Standpunkt desselben; und darum der zunächst uns bekannte und allein bisher beachtete.

Dass aber auch diese Bewusstseinsform nichts blos Subjectives sei, unfähig das Wesen der „Dinge an sich" zu erkennen, wie Kant und alle subjectivistischen Philosophen es behaupteten, ist damit keineswegs zuzugeben. Dieser langgehegte, übrigens durch die blos behauptete „Identität des Subjectiven und Objectiven" nicht berichtigte Irrthum hat darin seine nächste Veranlassung, dass man zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren Objecte des Bewusstseins nicht unterschied. Der Grund der tiefern Einheit des Subjectiven und Objectiven liegt jenseits alles Bewusstseins, in der vorbewussten Region des Geistes, mithin in jenem gemeinsamen Ursprunge alles endlich Realen, in welchem der Geist selber noch ein Objectives ist, nicht aber dabei in der Isolirung eines in sich verschlossenen Daseins verharrt, sondern ebenso ursprünglich in Wechselbeziehung (innerer „Einheit") mit dem Weltganzen sich befindet. In dieser vorbewussten, apriorisch eingeschaffenen Uebereinstimmung des „Geistes" mit der objectiven „Natur" liegt daher auch der letzte oder der eigentliche Grund, dass das Apriorische unsers Bewusstseins auch als das Apriorische in der objectiven Welt sich erweist, dass z. B. (auf welches Phänomen Kant so viel Gewicht legte) es eine durch apriorisches Denken entworfene Geometrie gibt, welche zugleich die allgemeingültigen Gesetze aller objectiven Raumgestaltung enthält.

Und hier empfängt auch der „anthropocentrische" Standpunkt seinen eigentlichen Sinn und seine tiefere Bedeutung. Er ist uns unüberschreitbar, aber in seinem Gehalte verbirgt er unübersehbare Schätze, die eben die Forschung allmählich ins Bewusstsein zu erheben hat. Wenn Leibniz bemerkte, dass wir unmittelbar nur unser eigenes Wesen kennen und darum eigentlich nur nach Analogie desselben alles andere Reale beurtheilen: so ist die Rechtfertigung dieses unwill-

kürlichen Thuns eben im Bisherigen enthalten. Der Grund jenes Parallelismus liegt nicht in der bewussten Sphäre des Subjectiven oder Objectiven, wo man bisher zumeist ihn suchte in Logik wie in Psychologie; er liegt im vorbewussten Ursprunge unsers Geistes und in der durchgreifenden Harmonie, die apriorischer Weise alle Weltwesen miteinander verbindet; ebenso in dem, was weiter daraus folgt, dass das Apriorische unsers Anschauens und Denkens, die Ideen unsers Geistes zugleich das wahre Wesen der Dinge ausdrücken, ja ebenso Gesetze der Natur wie des Geistes, des Seins wie des Denkens sein müssen.

Dies nun ist der Real-Idealismus, zu welchem ich mich bekenne und den ich von einer Seite zu begründen versuchte, welche bisher fast unbeachtet blieb. Es ist die tiefere Erforschung des vorbewussten Lebens und Wirkens im Menschengeiste und das genauere Eingehen auf die unwillkürlichen, aber sicher leitenden Instinctwirkungen, welche hinter unserm Bewusstsein vorgehen, aber bei unsern Bewusstseins- und Vorstellungsprocessen ununterbrochen mit thätig sind, zugleich aber auch unter gewissen (genau erforschbaren) Bedingungen selbst ins bewusste Leben des Geistes treten können. Es ist ferner die Ermittelung, dass es ein sicheres „centrales“ Schauen im Menschen gebe, dem „peripherischen“, empirisch gewonnenen, mit lückenhafter Unsicherheit umgebenen Erfahrungswissen gegenüber; dessen Vermögen in jeglichem Geiste liegt, das aber nur selten und nur vorübergehend in unser volles, waches Bewusstsein tritt.

Auch ist es ein uralter Glaube, der bisher jedoch mehr Ahnung blieb, als zur festen, ausgebildeten Erkenntniss sich gestaltete, dass im Wesen des Menschen (dem „Mikrokosmus“) wie in einem Mittelpunkte die Wechselbeziehungen von Natur und Geisterwelt zusammenlaufen, sodass ihm, als eigentlichem „Mittelwesen“, in beide ein „magischer Einblick“ gestattet sei; oder wie Goethe verständlicher und

zugleich speculativer denselben Gedanken auspricht: „dass der Kern der Natur im Herzen des Menschen liege“.

Dennoch würde ich vergeblich an diese unbestimmten Ahnungen appelliren, wenn es nicht gelungen wäre, ihnen in der Erfahrung die breiteste Bestätigung geben zu können, gerade in dem von der angeblichen „Erfahrungsseelenlehre“ vernachlässigten Gebiete der „unerklärbaren“, möglichst darum wegzuleugnenden psychischen Thatsachen.

Ich fasse dies Gebiet in den Allgemeinbegriff der objectiv bewusstlosen (instinctiv vorbewussten) und der ins Bewusstsein tretenden Phantasiethätigkeit zusammen. Der erstern Seite ist die „Anthropologie“ gewidmet. Die zweite, aus jener ins Bewusstsein emporsteigende Stufe der Phantasiethätigkeit behandelt die „Psychologie“; und indem ich auf das ausführliche Kapitel in derselben über den „Wachtraum“ verweise, habe ich hinreichend bezeichnet, von welcher hohen, über den Grundcharakter des Menschen allentscheidenden Bedeutung jene Ergebnisse sind.

Denn es ist ein durchaus vertiefterer Begriff vom Wesen des Menschen, welcher von hier aus sich ergibt; und was unmittelbar daraus folgt: auch eine richtigere Einsicht über seine gesammte Weltstellung, namentlich über sein wahres Verhältniss zur Natur, wie es der Idee nach (nicht mystisch oder magisch) besteht, aber wie es auch factisch immer mehr sich herausbilden sollte.

Der Menschengeist ist ein „transscendentales“, vorempirisches Wesen, darum ein jenseitiges **im** Diesseits seines eigenen Sinnenlebens. Diese kühnste Behauptung ist nur das Ergebniss nüchternster Betrachtung des Menschen nach seiner universalen Erscheinung. Was innerhalb der allgemeinen Naturordnung und ihrer festen, unüberschreitbaren Bedingungen, welche eben darum auch dem Menschen nach seiner organischen Seite und mit seinen seelischen Instincten auferlegt sind, — was ihn dennoch nach seinem specifischen Charakter unterscheidet von



allen epitellurischen Wesen, dies lässt sich mit einem einzigen Worte bezeichnen: er ist ein geschichtebildendes Wesen, und nur er ist es im Umkreise aller sichtbaren Geschöpfe. Durch ihn erhebt sich über der alten, unwandelbaren und unerschütterlichen, aber auch unveränderlichen „Naturordnung“ eine neue Schöpfung, eine ideale, aber zugleich veränderliche, eine kampfvolle, aber zur „Perfectibilität“ hinstrebende, die „Geschichte“, wie verworren zunächst auch oft genug factisch dies Streben sich gestalten möge.

Daraus ergibt sich wol unbestreitbar ein Doppeltes.

Mit jener grossen Thatsache eines geschichtebildenden, die apriorischen Ideen ins Diesseits verwirklichenden Processes durch den Menschengeist, werden wir gerade über dessen Sphäre hinausgewiesen zur Idee eines ewigen Geistes, dessen Organ zu werden, immer tiefer und inniger „Eingebungen“ von dorther empfangen zu können, als die eigenthümliche Begabung des Menschengeistes erkannt wird. Seine höchste Vollendung, wie sein höchstes Glück ist es, unablässiges „Offenbarungsorgan“ einer jenseitigen Welt im Diesseits zu werden, und zugleich darum das eigene Bewusstsein zu entsinnlichen.

Das für die Psychologie grundlegende Ergebniss daraus lässt sich daher also aussprechen. Unser Geist empfängt nicht lediglich seinen Inhalt aus der Sinnenwelt, um dies empirisch Gegebene durch reflectirendes Denken sich zur Erfahrung zu verarbeiten, sondern weit tiefer und eigentlicher wird durch Eingebungen geistiger Art ihm ein eigenthümlicher Inhalt geboten, welcher für die Sinnenerfahrung ein Transscendentales, Neues, Unerwartetes ist, aber darum nicht weniger als real, ja über alles Empirische oder durch Erfahrung zu Gewinnende erhaben, ihr unerschwinglich erscheint. Dafür ist zunächst an die Wissens- und Kunsteingebung jeglicher Art zu erinnern, aber ebenso auch an die Erscheinungen ethischer Begeisterung, in denen

ein Ideal dessen, was „schlechthin sein soll", dem Geiste sich offenbart und ihn unablässig anspornt, es zu verwirklichen.

Als die höchste, vollendende Stufe in dieser Reihe erweist sich aber die religiöse Offenbarung; denn sie umfasst nicht nur alle jene Richtungen, sondern reinigt und heiligt sie zugleich, indem sie allein die gründliche Umschaffung unsers Willens, der „Gesinnung" zu bewirken vermag, welche wir überhaupt als völlige Hingabe des Menschen an die „Idee" bezeichnen können. Damit weist diese Thatsache zugleich zurück auf den wahren Ursprung und die heilige Quelle, welcher auch jene andern Eingebungen entstammen, so sie echt und von Beimischungen der Selbstheit gereinigt ins Dasein treten.

Dies ist, philosophisch beurtheilt, der Uebergang zum ethischen Theismus, weil er allein dieser höchsten psychischen Thatsache das rechte Gewicht beilegt. Vom allgemein menschlichen Standpunkte des religiösen Bewusstseins und Lebens betrachtet, ist es der starke, in sich befestigte „Glaube", der keiner dogmatischen Formeln, auch keiner speculativen Beweise bedarf zur Ueberzeugung vom „Dasein Gottes", als eines persönlichen und als eines heiligen Wesens, so gewiss er erkennt und es erlebt, mit wie vielen Stimmen er im Innersten zu uns redet.*)

Damit ist aber auch zugleich dem zweiten Resultate der Weg gebahnt. Es lässt sich aussprechen in dem schon vorher begründeten Erkenntnisskanon: dass nur aus der höchsten Weltthatsache, — wir haben sie gefunden — die höchste Weltursache richtig erkannt zu werden vermöge. So hoffe ich nun die prüfenden Mitforscher — und auch Sie darf ich ohne Zweifel zu denselben rechnen, — an der Stelle abgesetzt zu haben, wo sie authentisch orientirt über

---

*) „Psychologie", Band I, S. 655, wo die Ausführung dieser Gedanken in weiterm Zusammenhange vorliegt.

die Bedeutung und das Ziel des hier vertretenen philosophischen Standpunktes, auch seiner metaphysischen Begründung näher treten können. Für diese Prüfung schlage ich, der Kürze halber, meine letzte Schrift, die „Theistische Weltansicht“, vor (1873, vom zweiten bis sechsten Abschnitt), zu welcher die gegenwärtige Rechtfertigungsschrift ohnehin nur eine „Beilage“ sein soll. Und dies um so mehr, als jenes Werk auch in kritische Verhandlungen über die jüngsten philosophischen Lehren eingetreten ist.

Nur daran wäre etwa noch zu erinnern, ja es wäre diese Betrachtung sogar einzuschärfen, dass jene ethischen Thatsachen, auf deren Wahrheit der hier vertretene Theismus seine Folgerungen gründet, nicht dieselbe, gleichsam handgreifliche Anerkenntniss erzwingen können wie die allgemeinen Naturvorgänge, welche den Schlüssen einer wissenschaftlichen Naturansicht zu Grunde liegen. Ihr Werth, wie ihre eigenthümliche Evidenz kann nur allmählich erworben werden durch ernste Gemüthsbildung und tiefdringende Lebenserfahrung; und mehr als je muss man gerade in diesem Falle sich des alten Wortes erinnern: dass zu welcher philosophischen Denkweise man sich bekenne, nicht lediglich abhängt von streng logischen Erwägungen, dass die Gesinnung, die Persönlichkeit in ihrer Totalität, das Talent und der Instinct der Wahrheit dabei den entscheidenden Ausschlag geben. Unstreitig hat dies nun für den Theismus die Folge, dass er in der Gestalt, wie er hier sich bietet, kaum auf weite Verbreitung, auf Popularität in hergebrachtem Sinne zu rechnen hat. Andererseits liegt aber darin der grosse Vorzug, dass diese Unpopularität rohe und gemeine Geister von ihm zurückscheucht, die seine nothwendigen Gegner und tiefabgeneigten Widersacher bleiben müssen. Es ist diese Gegnerschaft eine unwillkürliche, aber untrügliche Selbstcharakteristik der Geister, ein Gericht, welches sie selbst an sich zu vollziehen genöthigt sind. Denn bestreiten oder verleugnen kann man jene Weltan-

sicht; man kann sie eines überspannten Idealismus beschuldigen; aber sie zu verachten, geringzuschätzen vermag man nicht.

Am Schlusse dieser Rechenschaftsablegung bleibt nur noch eine Frage. Es ist die, was uns berechtige, in jener Gestalt der philosophischen Weltansicht allein die rechte Weiterentwickelung gegenwärtiger Speculation zu erkennen, oder was dasselbe heisst, gerade für sie das Recht einer „Zukunft" in Anspruch zu nehmen? Zudem noch einer Zeit gegenüber, deren Auge in der Mehrzahl ihrer Stimmführer dafür blind geworden ist, ja in diesem Betreff ganz zu erblinden droht!

Man ist in grosser Täuschung befangen, wenn man meint, der gewaltige Culturkampf, in dessen Anfängen wir stehen, umfasse nur den Gegensatz zwischen den Glaubensformen des Mittelalters und zwischen den Ergebnissen der freien Wissenschaft mit den neuerworbenen Lebensanschauungen der Gegenwart. Er greift weit tiefer und hat einen ungleich bedrohlichern Charakter.

Dass das Mittelalter in allen seinen Ueberlieferungen nur noch historische Bedeutung habe und um deswillen keine Autorität mehr besitzen könne für die Gegenwart, darüber ist das Einverständniss der Kundigen und Stimmberechtigten wol festgestellt. Der Gegensatz und Kampf der Bildungsrichtungen hat sich statt dessen in der Gegenwart zu ganz neuen Formen gestaltet und mit ganz neuen Gefahren umgeben. Es ist nicht sowol die allverbreitete „Glaubenslosigkeit", die man in erster Instanz zu verklagen hätte. Diese ist selbst nur Symptom und Wirkung eines tiefern Uebels: des sich mehrenden Absterbens aller idealen Regungen, des Hinneigens und Sichzufriedengebens mit dem Sinnlichen, Phänomenalen und Vergänglichen.

Im praktischen Verhalten zeigt sich dies in einer gemüthverödenden Genusssucht, die nach nothwendigem Gesetze in pessimistischer Ermattung endet; in der Kunst ein empiristischer Realismus, der selbstsüchtig nur auf „Erfolge“ sinnt; in der Wissenschaft, bei grossen Entdeckungen und wirklichen Leistungen exacter Forschung, daneben ein Aufhäufen von empirischem Material in kaum noch zu übersehenden Einzeluntersuchungen, und bei dem Ablehnen aller leitenden speculativen Ideen, ein Ueberschätzen des Werthes solcher zusammenhangloser, eigentlich nichts erklärender Ergebnisse; kurz ein ideenloser Empirismus, dessen letztes Resultat naturgemäss nur ein theoretischer Materialismus sein kann, welcher consequent verfolgt ebenso naturgemäss in moralischem Nihilismus zu enden droht.

Ist dies unbestritten die Signatur der gegenwärtigen Welt- und Zeitstimmung, so lässt die Zukunft, sich selbst überlassen, nur noch gesteigertere Wirkungen derselben erwarten. Und so ist zu besorgen, dass wir allmählich einem Abgrunde zugleiten, welcher Zustände in sich birgt, wie sie geschichtlich etwa das Römerthum unter der Herrschaft der Cäsaren darbot. Damals, wie jetzt, verband sich grosse Verstandesbildung und vielseitige Empfänglichkeit für ästhetisch verschönerten Lebensgenuss mit erschreckender Selbstsucht und rücksichtsloser Gemüthshärte. Ueber allem aber schwebte ein tiefes Gefühl vom Unwerthe des ganzen irdischen Daseins, welches den Tod durch Selbstmord als bereites Auskunftsmittel sich vorbehält, wenn der Genuss versiegt und Schmerz oder äussere Noth eingezogen ist. Hat man diese merkwürdige, tiefbedeutungsvolle Erscheinung, die nothwendige Rückwirkung solcher Lebensgrundsätze, wie sie in der Jetztzeit aufzutreten beginnt, einer tiefern Beachtung noch nicht werth gefunden?

Schon vor geraumer Zeit, als die ersten Symptome jenes Versinkens sich ankündigten, haben wohlmeinende, aber ungenügend orientirte Männer von einer „Umkehr“

der Wissenschaft gesprochen, als dem einzigen Hülfsmittel gegen jene Gefahr. Sie meinten aber damit die Rückkehr unter den alten Autoritätsglauben. Dass zu solcher Rückkehr, wenn sie überhaupt möglich, die Wissenschaft am allerwenigsten ihre Hand bieten könne, übersahen sie. Denn die Wissenschaft lebt nur, indem sie das Alte umbildet und darüber hinausschreitend Neues gewinnt.

Aber wohlbegründet war die Einsicht, dass in ihrem letzten Grunde oder auf die wahre Quelle zurückgehend, doch nur durch erhöhtere Bildung, kurz durch Erziehung des Volkes in weitestem Sinne jene grosse Aufgabe seiner Versittlichung gelöst werden könne. Bildung aber oder Erziehung überhaupt beruht in Entwickelung der Persönlichkeit, setzt Freiheit im Menschen voraus und erzeugt freie Ueberzeugung, das Gegentheil jeglichen Autoritätsglaubens. Und wie energisch und wie wirksam haben die deutschen Denker gerade in diesem Sinne und auf dieses Ziel gerichtet den Gedanken einer Volkserziehung angeregt, der so sehr zur Grundüberzeugung deutschen Geistes geworden, dass an eine Rückkehr oder an eine Ablenkung davon zu denken, sicher eine vergebliche Hoffnung ist.

Da hat sich nun die merkwürdige Thatsache ereignet, dass im Nachbarlande gerade jetzt der Versuch gemacht wird, auf dem Deutschen entgegengesetzte Weise jenes Ziel zu erreichen, die Nation zu retten durch radicale Unterwerfung der Wissenschaft und der Bildung unter die härteste Form des Autoritätsglaubens, ihre Geschichte zum Stillstand zu bringen und das Bildungsergebniss derselben ins Gegentheil zu verkehren. Das Experiment ist von einer grossartigen Kühnheit und sein Erfolg mit Spannung abzuwarten. Nach der Kraft und der Consequenz, welche dafür verwandt werden, wird irgendeine Nachwirkung davon nicht ausbleiben; denn es ist mit vollem Nachdruck anzuerkennen, dass auch von dem „Ultramontanismus“ in seiner Weise die heiligen und ewigen Interessen der Menschheit vertreten werden. Für

uns ergibt sich aber das denkwürdige weltgeschichtliche Verhältniss: dass zwei benachbarte Culturvölker, in einem wichtigen Wendepunkte ihrer eigenen Geschicke, nach ganz entgegengesetzter Richtung ihre Wiederherstellung bewirken wollen.

Wir, die Deutschen, haben jedoch zunächst nur die Pflicht für uns selbst zu sorgen. Und so ist wol für Deutschland und in deutschem Geiste die Frage von entscheidender Bedeutung, welcher philosophischen Richtung man seine Zukunft anvertrauen soll. Sofern wir der deutschen Philosophie jetzt überhaupt noch die Kraft zutrauen, entscheidenden Einfluss zu üben auf die allgemeine Bildung der Nation, und zugleich damit auf die geschichtliche Entwickelung einer ganzen Culturperiode, wie dies seit Leibniz und Wolff, seit Lessing, Herder, den beiden grossen Dichterheroen, seit Kant bis auf Hegel unbestritten der Fall war: so tritt diese ernste Frage jetzt mit verdoppeltem Gewicht an uns heran; und kaum sage ich zu viel, wenn ich behaupte, dass auch von ihrer richtigen Lösung unsere nationale Zukunft wesentlich mitbedingt sei.

Wir Deutschen sind nicht sowol ein „Volk von Denkern“, — was weder nöthig noch möglich, — als vielmehr, infolge unsers stark ausgeprägten Individuationstriebes, eine Gemeinschaft von „Originalen“, nicht von „schlechten“, wie einst Frau von Staël meinte, sondern von gesunden und naturwüchsigen, die nach eigener Kraft bemüht sind, über ihren Glauben und ihr Wollen durch Vernunftgründe sich Rechenschaft zu geben, überhaupt unabhängig von Anderer Urtheil den selbstgewählten Weg der Ueberzeugung zu wandeln. Darum sind wir aber zugleich empfänglich für das Urtheil hervorragender Geister, für die Ergebnisse der Wissenschaft nach ihrem jeweiligen Wechsel; und diesen unterwerfen wir uns oft genug ohne tiefere Prüfung.

Da ist nun Johannes Huber wol im Rechte, wenn er behauptet, dass gegenwärtig bei uns neben den materia-

listischen Lehren der Pessimismus am meisten Anhänger zähle, jene bis in die untersten Schichten des Volkes herab, dieser in den höhern Gesellschaftskreisen. Dem gegenüber ist wol zu fragen, ob man wünschen könne, dass eine der beiden oder beide Weltansichten im Verein die geistigen Leiter unserer Bildung, die Muster und Vorkämpfer unserer Gesittung werden, überhaupt unsere Zukunft beherrschen sollen? Denn dass dieser negative Reformationsprocess in der Gegenwart versuchsweise schon begonnen habe und in allerlei Proben seine Wirkungen bereits verrathe, wird man nicht leugnen wollen.

Es versteht sich: die Wissenschaft ist frei, und jede Ansicht hat das gleiche Recht sich geltend zu machen. Ein anderer Gesichtspunkt des Urtheils jedoch ist ebenso unverwerflich: welche Wirkung auf Gesinnung und Handeln eine bestimmte Weltansicht ausübe, welche praktische Lebensansicht sie erzeuge; und auch danach ihren tiefern Charakter zu bemessen, ist selbst vom wissenschaftlichen Standpunkte stets als ein mit Recht anzuwendender Massstab der Beurtheilung angesehen worden.

Hier dürfen wir nun aussprechen, nicht anklagend, aber charakterisirend, was offen zu Tage liegt: jene beiden Weltansichten sind von absolut culturfeindlicher Wirkung. Und wenn ihre praktischen Consequenzen auch niemals in vollständiger Verwirklichung hervortreten können, ja von ihren Urhebern selbst verleugnet werden, aus dem einfachen Grunde, der im Wesen der dort verleugneten Vernunft selber liegt, indem der Instinct der Wahrheit allmählich jene ephemeren Irrthümer wieder ausheilt: so ist doch die theoretische Wirkung solcher Lehren im Einzelnen nicht weniger in Anschlag zu bringen. Wer die Immanenz des Zweckbegriffes, die Gegenwart der Vernunft im Universum verwirft; Wem der menschliche Geist nur als das Product stofflicher Combinationen gilt, und die Weltgeschichte als das Getriebe eines blinden, zweck- und ziellosen Causalitäts-

gesetzes: Der hat eben damit — will er klar über sich bleiben und bis zu Ende denken — den innern Trieb wie die äussere Anregung jeglicher Perfectibilität in sich und in andern gründlich ausgetilgt. Es wäre der höchste Selbstwiderspruch, mit solchen Ueberzeugungen auf den Weltverlauf verbessernd einwirken zu wollen, überhaupt ihn anders zu betrachten, als mit dem Blicke halbironischer Gleichgültigkeit über die Illusionen der Uneingeweihten und die Thorheit eines sich selbst opfernden angeblichen Idealismus.

Und auch die Wissenschaft, die Forschung kann für einen Solchen keinen selbständigen, hochbegeisternden Werth mehr besitzen, — denn das an sich Vernunftlose erregt überhaupt kein Interesse; — sie kann für ihn nur dem Zwecke der Verbesserung irdischer Zustände, der „Nützlichkeit“ dienen. Wenn ferner eine damit verwandte naturwissenschaftliche Richtung gegenwärtig der Hypothese sich zuneigt, dass die Erde, zuletzt das ganze Universum einem allmählichen Erkalten und endlicher Auflösung durch Erstarren entgegengehe: so anticipirt jene Philosophie aufs eigentlichste dies Ergebniss für den Geist. Das Absterben alles Glaubens an die ideale Welt, der erstarrende Geistestod wäre der sichere Erfolg jener Prämissen und der unausbleibliche Abschluss alles Ringens nach Wahrheit und innerlich genügender Ueberzeugung.

Wäre dies alles nun wahrhaft begründet und in der That das definitive Ergebniss besonnener („exacter“) Wissenschaft: so müsste man ohne Zweifel sich ihm gefangen geben mit all seinen unvermeidlichen Consequenzen. Aber nicht also verhält es sich; denn die Widerlegung ist jenen Behauptungen auf dem Fusse gefolgt. Sie sind aufgewiesen worden als die Nachwirkung falsch gedeuteter, rein naturwissenschaftlicher Ergebnisse, deren Analogien man völlig unberechtigt ausgedehnt hat auf ganz ihnen incommensurable Erkenntnissgebiete; während man zugleich die widerstreitenden Ansichten zurückzudrängen sucht durch einen klug

berechneten Terrorismus, der zwar wenig Vertrauen verräth zur innern Kraft seiner Gründe, wohl aber geeignet ist, die Unkundigen zu blenden, den Unentschiedenen zu imponiren.

Was wir Andersdenkenden unter solchen Umständen fordern müssen, ist nur das Billige und Geziemende. Das Gleichgewicht zwischen Gunst und Ungunst der Meinungen muss wiederhergestellt werden, wie es sonst bestand in jedem freien Wissenschaftsverkehr. Jenem geflissentlichen Ignoriren, jenem geringschätzenden Herabsetzen und Entstellen gegnerischer Lehren, wie es jetzt zu den ausgebildeten Künsten der Tagesliteratur gehört, muss ein gründliches Ende gemacht werden durch Wiederkehr der Gewissenhaftigkeit des Urtheils in literarischen Dingen, und durch die sichere Erwartung des Miserfolgs bei entgegengesetztem Beginnen.

Am wenigsten aber können wir in dem grossen Geisterkampfe, der über die Zukunft unserer Bildung entscheidet, den Vertretern der Negation, ebenso wenig aber auch ihren extremsten Gegnern, den Positiven, das Feld allein überlassen. Geschähe dies, wäre der Kampf allein zwischen den beiden Extremen, so wird die absolute Negation sicherlich am Ende den Sieg behalten, weil sie die radicalste und kühnste ist. Auch wollen wir selbst nicht etwa „vermittelnd" zwischen beiden Gegnern die belobte Mittelstrasse einhalten, indem wir jedem von ihnen gewisse Zugeständnisse machen, wie dies gleichfalls zu den geschicktesten Hülfsmitteln gehört, um selbst am Leben zu bleiben. Wir wissen vielmehr und haben das klare Bewusstsein der Gründe dieses Wissens, dass wir das gerade jetzt Geforderte, von jenen beiden Extremen Uebersprungene und Vernachlässigte darzubieten im Stande sind. Darum behaupten wir auch mit Zuversicht, dass uns die Zukunft angehört, nicht in anmasslicher Ueberhebung, sondern aus keinem andern Grunde, als dem durchaus entscheidenden: dass wir in der geschichtlichen Entwickelung der Speculation die unterbrochene Stetigkeit

wiederherstellen, indem wir anknüpfen an das eigentlich und dauernd Geleistete in ihrer nächsten Vergangenheit.

Dies ist jedoch nur die eine Seite. Noch wichtiger scheint mir die andere, gleichfalls schon erörterte. Man kann die hier vertretene Weltansicht als Real-Idealismus, als Vermittelung von Transscendenz und Immanenz, als Erhebung des Pantheismus in seiner höchsten vergeistigtsten Gestalt (durch Hegel) zum eigentlichen Theismus bezeichnen und man wird sie nicht unrichtig bezeichnet haben. Dennoch fehlt hierbei die Hervorhebung des eigentlich Charakteristischen derselben und eben damit ihre tiefste Begründung und ihr eigenthümlicher Werth.

Es hat sich ergeben: das höchste Weltprincip kann nur von der höchsten Weltthatsache aus recht erkannt werden; und nur dieser höchste Begriff wird auch nach rückwärts auf das ganze Weltproblem sein verklärendes Licht ausbreiten können. Jene höchste Thatsache ist aber allein (aus schon entwickelten Gründen) die ethisch-religiöse, deren tiefster Ursprung darum aufzusuchen, deren einfachster Ausdruck festzustellen ist.

Für diesen einfachsten Ausdruck gibt es zwei universale, innig verwandte, genau verbundene geistige Thatsachen, welche nach Kant's tiefbedeutungsvollem Worte den „sinnlich empirischen“ Menschen (homo phaenomenon) zum „übersinnlichen“ Geistwesen (homo noumenon) und damit zum Gliede einer höhern Geisterordnung, einer neuen Welt erheben. Es ist das Bewusstsein von der Unbedingtheit des sittlichen Gebotes einerseits, verbunden andererseits mit dem tiefen Gefühle der eigenen factischen Unangemessenheit ihm gegenüber und damit des Bedürfnisses einer höhern, „mehr als menschlichen“ Ergänzung. Es ist sodann, um gleichfalls aufs einfachste das Vielseitigste und Inhaltsreichste zu bezeichnen: die „Begeisterung für die Ideen“ und für ihre Verwirklichung in der Erscheinungswelt.

Beiden ist die charakteristische Wirkung eigen, und

ihnen nur allein, das menschlich Mächtigste in uns, den Individualitätstrieb, die Selbstigkeit zu überwinden und in dieser Selbstopferung gerade die höchste Selbstbefriedigung finden zu lassen, um das wahre Selbst aus jenem sinnlich-phänomenalen herauszuläutern.

In diesen beiden psychischen Thatsachen liegt nun, wie in einem Keimpunkte, die Forderung einer Weiterentwickelung des theistischen Grundgedankens auch von seiten der Wissenschaft. In ihnen ist eine Reihe von psychologischen und metaphysischen Problemen enthalten, völlig unverständlich für Den, welchem jenes innere Leben des Geistes bisher noch verschlossen blieb, durchaus aber begreiflich und darum gefordert von Dem, welcher einheimisch geworden in jener Welt „begeisternder" Ideen. In der Erledigung jener Probleme besteht nun, was wir nur als „ethischen" Theismus bezeichnen können, weil er im eigenen Verlaufe in einem ethischen „Beweise für das Dasein Gottes" sich abschliesst; nicht aber in der alten, verblassten Weise eines logischen „Vernunftschlusses", sondern durch den Hinweis auf ein Objectives, Thatsächliches. Es ist der Hinweis auf die charakteristischen Wirkungen einer mehr als menschlichen Kraft im Menschen, auf die darin sich verkündende Gegenwart einer providentiellen Macht für den Einzelmenschen, wie in der Menschengeschichte. Es gilt hier zu wissen und davon Zeugniss zu geben: „Nicht Ich lebe und wirke; in mir lebt, durch mich wirkt fortan die Kraft eines höhern, heiligenden Willens."

Diese ethisch-religiöse Grundanschauung, zur Wissenschaft erhoben, in ihren theoretischen Consequenzen begründet, nach ihren thatsächlichen Erscheinungsweisen möglichst erschöpft, — eine sehr tiefgehende, fast unendliche Aufgabe, — eine solche Anschauung und Wissenschaft ist nun, wie leicht zu erachten, am wenigsten das Eigenthum oder das Erzeugniss irgendeiner ausschliesslichen philosophischen oder theologischen Schule; und hier am allerwenigsten können

Namen gelten oder als Autoritäten sich hervordrängen wollen.

Aber ebenso sicher kann diese Weltansicht auf „Zukunft" rechnen, weil sie als Ahnung oder als Glaube stets schon lebte und wirkte aus dem geheimnissvollen Innern des Menschengeistes hervor, weil sie zugleich von dorther immer von neuem sich geltend machte und Mahnungen erliess. Wenn wir bestimmter dann die Geschichte der Philosophie befragen, so ist es überhaupt der Geist des Idealismus in seinen verschiedenen Gestalten, näher und in ausgesprochenerer Weise der Geist der Theosophie und der von einzelnen Schlacken gereinigten, christlichen Mystik, welcher uns voranging. Wie sehr aber gerade im gegenwärtigen hochbedenklichen Zeitmomente, wo die frechste Negation auf offenem Markte ihre Orgien feiert, jene tiefere Richtung der Wissenschaft uns von nöthen sei, wie sie aber ihre talentvollen und entschiedenen Vertreter auch jetzt gefunden, daran brauche ich hier nur zu erinnern.

Und einen besondern Vorzug dieser Richtung darf ich auch darin finden, dass ihr Vereinigendes nicht das Band einer bestimmten Schule unter bestimmten Formeln ist, sondern die freie Uebereinstimmung in jener schon geschilderten theistischen Grundüberzeugung, welche der verschiedensten Auffassung und der vielseitigsten Begründung fähig bleibt, aber zugleich damit für jene Einverstandenen die scharfabgrenzende Scheidung bildet gegen alle Nachwirkungen des Pantheismus einerseits, wie andererseits den Protest gegen die materialistischen und pessimistischen Lehren heutiger Zeit.*)

*) Verlangt man dafür Namen und Belege, so berufe ich mich am einfachsten darüber auf M. Carriere, der selbst ein entschiedener und hochbegabter Bekenner dieser Ueberzeugungen, am Schlusse seines grossen Werkes: „Die Kunst im Zusammenhange der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit" (fünfter Band, Leipzig 1873, S. 632—634), den gegenwärtigen Wendepunkt der deutschen

Hoffentlich indess werden überhaupt die hergebrachten engen Begriffe von „Schule“ und von Schule-Machenwollen, wie alte üble Gewohnheiten, noch mehr als etwas völlig Ueberflüssiges allmählich von selbst verschwinden. Denn was als objective Wahrheit in sich Bestand hat, lässt sich eben darum von den verschiedensten Gesichtspunkten, die in ihr selber liegen, behandeln und darstellen. Und jeder eigentliche, darum selbständige Denker wird definitiv doch nur seine eigene Ueberzeugung vertreten wollen und können.

In diesem freien, unbefangenen Geiste auch die Geschichte der Philosophie in ihren bisherigen Systemen wie in den Aufgaben ihrer Zukunft aufzufassen, habe ich stets gestrebt. Ich hoffe darin, wenigstens im allgemeinen, auch Ihrem Einverständniss zu begegnen, geehrter Herr College; und im Sinne einer solchen höhern Versöhnung empfehle ich mich Ihnen!

Wissenschaft und Cultur besprechend, die grosse Bedeutung jener Wendung in der Speculation hervorhebt und ihre Hauptvertreter kurz, aber geistvoll charakterisirt. Seit jenem Zeitpunkte (1873) wären noch mehrere Namen zu nennen, die jener Richtung sich angeschlossen.

Berichtigung.

Seite 49, Zeile 15 v. u., statt: Russ, lies: Rust

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

